Münster.1929 № 16 Phil. Diss.

Geschichte der Philosophie

Die ethischen Probleme der Leibnizischen Théodicée und ihre hauptsächlichsten Vorarbeiten in der Geschichte der Ethik

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Emma Hagemeier
aus Wadersloh i. Westf.

Münster 1929

Buchdruckerei Ferdinand Althoff, Münster i. Westf.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Mai 1927.

Dekan: Herr Prof. Dr. v. Salis.

Referent: Herr Prof. Dr. Hielscher.

Korreferent: Herr Prof. Dr. Kabitz.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit!

Verzeichnis der benutzten Literatur.

A. Quellen:

Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831.
Bd. I = De anima.
Bd. II = Ethica Nicomachea.

Aristoteles: Ueber die Seele, Uebersetzung v. A. Busse, Philos. Bibl. Bd. 4, Leipzig 1911.
Nikomachische Ethik, Uebersetzung v. E. Rolfes, Philos. Bibl. Bd. 5, Leipzig 1911.

Augustini Opera Omnia, ed. Migne, Paris 1841.
Bd. I = Confessionum libri XIII.
De libero Arbitrio libri III.
De Moribus Ecclesiae catholicae et de Moribus Manichaeorum libri II.
Bd. II = Epistolae.
Bd. III = De Vera Religione liber unus.
Bd. VI = Enchiridion de Fide, Spe et Charitate liber unus.
Bd. VII = De Civitate Dei libri XXII.
Bd. VIII = De Natura Boni contra Manichaeos liber unus.
Bd. X = De Natura et Gratia liber unus. De Gratia et Libero Arbitrio liber unus. De Praedestinatione Sanctorum liber.

Descartes: Oeuvres, publ. par Adam et Tannery, Paris 1897 ff.
Bd. III — V = Correspondance.
Bd. VI = Discours de la Méthode.
Bd. IX = Meditations et Principes (Traduction Française).
Bd. X = Regulae Ad Directionem Ingenii.
Bd. XI = Passions de l'âme.

Hobbes: Opera Philosophica, quae Latine scripsit, ed. Gulielmi Molesworth, London 1849.
Bd. I = De Corpore.
Bd. II = De Cive. De Homine.
The English Works, ed. by William Molesworth, London 1849.
Bd. V = The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance.
Grundzüge der Philosophie, Uebersetzung v. M. Frischeisen-Köhler.
Bd. I = Lehre vom Körper, Philos. Bibl. Bd. 157, Lpz. 1915.
Bd. II/III = Lehre vom Menschen und vom Bürger, Philos. Bibl. Bd. 158, Lpz. 1918.

Leibniz: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeb. von C. J. Gerhardt. Bd. VI, Berlin 1885.

Locke: Essay Concerning Human Understanding, ed. A. E. Fraser, II Bde, Oxford 1894.

Malebranche: Oeuvres, ed. Jules Simon, IV Bde, Paris 1871.
Bd. I = Entretiens sur la Métaphysique.
Bd. II = Méditations Chrétiennes.
Bd. III/IV = Recherche de la Vérité.
Traité de Morale, ed. Henry Joly, Paris 1882.
Erforschung der Wahrheit, Uebersetzung v. A. Buchenau, Bd. I = Buch 1—3, München 1914.

Platonis Opera, ed. Joannes Burnet, Oxononii; z. Tl. auch Teubnersche Ausgabe.
Bd. I = Phaedo.
= Theaetetus.
Bd. II = Philebus.
= Phaedrus.
= Symposium.
Bd. III = Lysis.
Bd. IX = Respublica. Timaeus.
Bd. V = Leges.

Plato: Phaidon, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 147, Lpz. 1913.
Theätet, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 82, Lpz. 1919.
Philebos, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 145, Lpz. 1912.
Gastmahl, Uebersetzung v. Kurt Hildebrandt, Philos. Bibl. Bd. 81, 2. Aufl. Lpz. 1919.
Phaidrus, Uebersetzung v. Konst. Ritter, Philos. Bibl. Bd. 152, Lpz. 1914.
Lysis, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 177, Lpz. 1918.
Der Staat, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 80, 4. Aufl. Lpz. 1916.
Timaios, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 179, Lpz. 1919.
Gesetze, Uebersetzung v. O. Apelt, Philos. Bibl. Bd. 159/160, Lpz. 1916.

Spinoza: Opera, herausgegeben v. Carl Gebhardt, II Bde., Heidelberg 1925.
Bd. II = Ethica Ordine Geometrico Demonstrata.
Abhandlung vom Staate, Uebersetzung von C. Gebhardt, Philos. Bibl. Bd. 95.

Thomas Aquino: Summa Theologica, ed. De Rubeis, Billuart, et Aliorum, Taurin 1924, (Bd. I).
Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral des hl. Thomas, herausgegeben v. J. Mausbach, 2. Aufl. Münster 1920.
Die Philosophie von Thomas von Aquin (Ausgewählte Stücke). In Auszügen übersetzt v. E. Rolfes, Philos. Bibl. Bd. 100, Lpz. 1920.

B. Hilfsliteratur:

Barth, Paul: Die Stoa, 3. u. 4. Aufl. Stuttgart 1922.
Bonhöffer, Adolph: Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890.

Caspari, Otto: Leibniz, das Prinzip der Monade und das Problem der Wechselwirkung, Heidelberg 1869.

Cassirer, Ernst: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, Marburg 1902.

Diekamp, Franz: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, 3. bis 5. Aufl. Münster 1921 (Bd. II).

Dyroff, Adolph: Die Ethik der alten Stoa, Berliner Studien für klass. Philologie und Archaeologie Bd. II, 1897.

Gesche, Paul: Die Ethik Leibnizens, Diss. Halle 1891.

Grabmann, Martin: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Veröff. ds. Kathol. Instituts f. Philos., Albertus-Magnus Akademie z. Köln, Bd. I, Heft 4, Münster 1924.
Thomas v. Aquin, 5. Aufl. München 1926.

Gutberlet, Constantin: Die Theodicee, 4. Aufl. Münster 1909.

Heinrich: Dogmatische Theologie, fortgeführt durch Dr. C. Gutberlet, VIII. Bd., Mainz 1897.

Heinze, Max: Die Sittenlehre des Descartes (Vortrag), Lpz. 1872.

Jasper, Joseph: Leibniz und die Scholastik. Eine historisch-kritische Abhandlung, Diss. Münster 1898/99.

Martin, B. R.: Leibnizens Ethik, Diss. Erlangen 1886.

Mausbach, Joseph: Die Ethik des hl. Augustinus, II Bde., Freiburg 1909.
Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1920.

von Nostiz-Rieneck: Leibniz und die Scholastik. Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellschaft, Bd. 7, Heft 1, 1894.

Schmitz, Friedrich Wilhelm: Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Theodicee bei Leibniz, Diss. Tübingen 1906.

Schulemann, Günther: Das Kausalprinzip in der Lehre des hl. Thomas von Aquino, Beitr. z. Gesch. der Philosophie ds. Mittelalters, Bd. XIII, Heft 5, Münster 1925.

Stein, Ludwig: Leibniz und Spinoza, Berlin 1890.

Sturm, J.: Die Infinitesimalgedanken in Leibnizens Metaphysik. Beilage zum Programm des Königlichen Realprogymnasiums zu Briesen Westpr., Briesen 1907.

Thönes, Adelheid: Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte Heft 28, Halle 1908.

Trendelenburg, Adolph: Historische Beiträge zur Philosophie, II. Bd., Berlin 1855.

Trepte, Adolf: Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Uebel bei Augustin und Leibniz, Diss. Halle 1889.

Wagner, Friedrich: Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1911.

Wundt, Wilhelm: Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag 14. November 1916, Leipzig 1917.

Ziegler, Theobald: Geschichte der Ethik, I. Abt.: Die Ethik der Griechen und Römer, Bonn 1882.

Žmavc, Joh.: Die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas' v. Aquin über die Willensfreiheit. Jahrb. f. Philosophie und spekulative Theologie. Bd. XIII, Heft 4, Paderborn 1899.

Anmerkung:

Im allgemeinen werden nicht Band und Seitenzahl der Ausgabe, sondern Titel des Werkes, Teil, Kapitel und Paragraph zitiert.

Die Théodicée ist zitiert wie folgt:

Théod. Préf. = Théodicée Préface.

Théod. D = Théodicée Discours de la conformité de la foi avec la raison.

Théod. E I = Théodicée Essay sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Partie I.

Théod. E II = Partie II.

Théod. E III = Partie III.

Théod. Abrégé I = Abrégé de la controverse reduite à des arguments en formes.

Théod. Abrégé II = Réflexions sur le livre de Hobbes.

Théod. Abrégé III = Remarques sur le livre de M. King.

Théod. Abrégé IV = La cause de Dieu, plaidée par sa justice conciliée avec ses autres perfections et toutes ses actions.

Inhalt.

Einleitung 11

A) Die metaphysischen Grundlagen der Leibnizischen Ethik, ihre Beziehung zu Einzelwissenschaften: zur Theologie, Mathematik und Naturwissenschaft . . . 17

B) Die systematischen und geschichtlichen Grundlagen: 29

1. Wesen, Quelle und Geltung des Sittengesetzes . 29

2. Das Subjekt sittlichen Handelns in seinem Verhältnis zur Norm: 57

a) auf Grund des Erkennens (nach Wahl verschiedener Standpunkte) 57

b) auf Grund des Wollens 79

3. Das Objekt sittlichen Handelns: 105

a) das Gute 105

b) das Uebel 129

4. Das Verhältnis von Gut und Uebel. 153

5. Die Auffassung des Wesens der Tugend und einzelner Tugenden 165

6. Der Weg zur Erreichung des ethischen Zieles . . 183

Schluß 190

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546201_0079

Einleitung

Leibniz hat keine systematische Darstellung seiner Ethik hinterlassen. Für ihre Untersuchung ist man auf die Gesamtheit seiner philosophischen Schriften angewiesen.[1])

[1]) Martin „Leibnizens Ethik" bezeichnet als Quellen zur Leibnizischen Ethik vor allem die Schriften aus den Jahren 1700—1716 (vgl. p. 3). Wenn der Terminus, post quem auch vielleicht im großen genommen werden soll, so ist damit doch der Gedanke einer Periodisierung überhaupt ausgesprochen. Demgegenüber betont Leibniz selbst in der auch vom Martin viel benutzten Théodicée, daß er sich mit diesen Fragen, — wesentlich ethischen Problemen unter dem Gesichtspunkte der Théodicée betrachtet — „dès sa jeunesse" (Théod. Préf. p. 38), d. i. vom Beginne seines philosophischen Denkens an, beschäftigt habe. Eine ethische Periode, d. h. eine erheblich früher einsetzende Entwicklung seiner Metaphysik, ist nicht anzunehmen. Der principielle Zusammenhang zwischen Metaphysik und Ethik, den Leibniz gewahrt wissen will, — „La morale est fondée effectivement sur la véritable metaphysique," vgl. Gesche: Die Ethik Leibnizens p. 17 — bestätigt sich auch durch die frühe Niederschrift seiner Théodicée, deren erster Teil von Ludwig Stein (Leibniz und Spinoza p. 208) in die Zeit vor 1796 verwiesen wird. Gleichzeitig veröffentlicht Stein einen bis dahin ungedruckten deutschen Entwurf zur Théodicée (vgl. a. a. O. p. 345 ff), der in den ersten Teil der 1710 veröffentlichten Théodicée hineingearbeitet worden ist, und als dessen Entstehungszeit Stein den Beginn der neunziger Jahre angibt. (vgl. a. a. O. p. 279). Stein betont jedoch unter Hinweis auf andere namhafte Historiker der Philosophie (vgl. a. a. O. p. 208, bes. Anmerkung 1) den geringen spekulativen Wert der Théodicée; sie sei eben zu einer Zeit entworfen worden, in der Leibniz selbst die Monade noch nicht kannte (vgl. a. a. O. p. 279). Das würde für die ethischen Probleme der Théodicée bedeuten, daß ihr die Grundlage im ausgereiften Monadensysteme fehlt. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß die in der Théodicée gebrauchten Worte „force, force primitive, effort, conatus, âme, entéléchie, substance simple, forme substantielle", zur Bezeichnung der einfachen Substanz in demselben Sinne genommen sind, wie der im vollendeten Systeme eingeführte Ausdruck „Monade"; daß darüber hinaus dieser sich findet im dritten Teile der Théodicée § 396, wenn auch nur in diesem einen Paragraphen des ganzen Werkes, was Stein selbst „bei wiederholter Lektüre der Théodicée" (vgl. a. a. O. p. 278, Anmerkung 2) entgangen ist. Dabei verschlägt es nichts, daß der dritte Teil erst 1707 entstand; dagegen

Eine einzelne Abhandlung zur Grundlage einer derartigen Untersuchung zu machen, kann nur dann berechtigt erscheinen, wenn man erwarten darf, daß diese Schrift alle ethischen Prinzipienfragen enthält. Die Théodicée nun soll in erheblichem Maße zur Lösung ethischer Probleme beitragen, wie die Vorrede klar erkennen läßt. Dort schon geht Leibniz auf die Bestimmung wahrer Frömmigkeit ein, auf ein Gebiet also, das in erster Linie nicht theoretischer Philosophie, sondern praktischer Lebensführung angehört. Er beklagt, daß die Gottesverehrung in Aeußerlichkeiten, zeremoniellen Handlungen und Glaubensformeln verflacht werde, und sieht darin letzten Endes eine Folge der Trübung des Frömmigkeitsbegriffes durch die Meinungen der Menschen.[2]) Zwei Labyrinthe sind es vor allem, in denen man sich verirrt: „L'un regarde la grande Question du Libre et du Necessaire, sur-tout dans la production et dans l'origine du Mal; l'autre consiste dans la discussion de la continuité, et des indivisibles, qui en paroissent les Elémens, et où doit entrer la considération de l'infini.“[3]) Fragen der letzten Art, welche die Erkenntnis der Grundlagen des allgemeinen Geschehens betreffen, liegen vorwiegend in dem Interessenkreise spekulativer Philosophie und werden ausdrücklich einer späteren gelegentlichen Klärung vorbehalten,[4]) trotzdem aber berücksichtigt, wo es gilt, dem Handeln eine feste Grundlage in geschlossener Weltanschauung zu geben. Fragen von wesentlicher Bedeutung für sittliches Handeln, „sur la Bonté de Dieu, la Liberté de

---

spricht auch nicht die Möglichkeit, daß der Ausdruck nachträglich hineinkorrigiert sein kann. Denn gerade der 1. Teil der Théodicée, der weniger Auseinandersetzung als Darstellung ist, steht in erheblich geringerem Widerspruche zur Monadenlehre als der letzte Teil, also gerade umgekehrt wie Stein annimmt. Schmitz, der schon in der Théodicée den Ausdruck Monade gefunden hat (vgl. „Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Théodicée bei Leibniz“ p. 65), kommt auf Grund seiner Untersuchung zu dem Schluß, „daß vielmehr die grundlegenden Wahrheiten der natürlichen Religion und Theologie, die besonders in den ersten Abschnitten behandelt werden, durchaus im Einklang mit den philosophischen Ergebnissen stehen, wohingegen dies von den späteren Abschnitten mit ihren Erörterungen über positive Lehren des Glaubens, der Offenbarung, des Christentums nicht unumwunden zugegeben werden kann“. (ebda.)

[2]) vgl. Théod. Préf. p. 25.

[3]) a. a. O. p. 29.

[4]) ebda.

l'Homme, et l'Origine du Mal", bilden das eigentliche Thema der Théodicée, weil beinahe das ganze Menschengeschlecht in Irrtümern über diese Probleme befangen scheint.[5])

Hatte Leibniz früh mit Fragen dieser Art sich befaßt, in Gesprächen mit einsichtigen Gelehrten und durch das Studium guter Literatur sich über ihre Lösung unterrichtet,[6]) so wurde doch erst die Auseinandersetzung mit Pierre Bayle die entferntere Veranlassung zur Veröffentlichung der Théodicée.[7]) Bayles Ansichten werden im Vorworte zum Teil skizziert; in ethischem Zusammenhange ist bedeutsam, daß er den Geschöpfen die Möglichkeit des Handelns kurzweg abspricht, wenn er diese Auffassung auch nicht folgerecht beibehalten hat.[8]) Die nähere Veranlassung, mit der Herausgabe der Théodicée dem Wunsche der Königin Sophie Charlotte und dem Drängen einiger Freunde nachzukommen, steht mit der entfernteren in enger Verbindung, weil die religiösen Bedenken der Fürstin durch Stellen des Bayle'schen Dictionnaire historique et critique wachgerufen worden waren.[9]) Gerade die Beziehung zu Bayle, den Leibniz wiederholt — im Stile des Jahrhunderts — einen der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit nennt, dessen Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Redegewandtheit er betont,[10]) bietet ihm Gewähr, daß das Thema seiner praktischen Bedeutung entsprechend mit gebührender Sorgfalt behandelt werde.[11])

Von dieser rein sachlichen Anregung abgesehen, gewinnt die Auseinandersetzung mit Bayle an Interesse, sobald man die historische Stellung der Leibnizischen Ethik zu werten beginnt. Bayle gibt in seinem Dictionnaire eine geistreiche Darstellung und Kritik fast aller Fragen seiner Zeit, hauptsächlich aus dem Gebiete der Philosophie und Theologie. Er kennt seine Vorläufer und Zeitgenossen auf diesen Gebieten und schreibt mit staunenswertem Aufwande von Belesenheit. Wer sich mit seinen Anschauungen auseinandersetzen wollte, konnte daher kaum umgehen, seinerseits

---

5) Théod. Préf. p. 29.

6) vgl. a. a. O. p. 38.

7) a. a. O. p. 37.

8) a. a. O. p. 33 f.

9) a. a. O. p. 39.

10) ebda. Leibniz verkennt andererseits nicht, daß Bayle in seinen Anschauungen wechselte, daß sein Scharfsinn Schwierigkeiten unnötig häufte; vgl. a .a. O. D § 55; E II § 124, § 135 u. ö.

11) vgl. a. a. O. Préf. p. 38.

das Für und Wider mit Belegen aus Vergangenheit und Gegenwart zu stützen. Auch Leibniz verschmäht es nicht, auf Autoritäten hinzuweisen, ihre und seine eigene Auffassung auszuspielen gegen Bayle, überhaupt gegen Systeme, die ihm zur Lösung der im Mittelpunkte stehenden Probleme nicht einwandfrei erschienen – durchweg ohne diese Autoritäten selbst restlos gelten zu lassen. Er führt in der Théodicée eine Unsumme von Gewährsmännern aus der Philosophie, Theologie, Mathematik und Naturwissenschaft ins Feld. Mag auch durch diesen Umstand der Mangel an Systematik zum Teil bedingt, mindestens aber erhöht worden sein, so ist andererseits eine Handhabe für die geschichtliche Betrachtung der Leibnizischen Ethik gegeben. Denn während die Behauptung gegenseitiger Beeinflussung zweier Philosophen auf Grund sachlicher Uebereinstimmungen in ihren Werken nur mit Beweisen belegt werden kann, die als Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache kaum mehr als Wahrscheinlichkeit für sich haben, treten hier die Quellen offen zutage, aus denen geschöpft, bewußt geschöpft ist. Es bleibt allerdings im einzelnen Falle zu prüfen, ob Einwirkung in dem Sinne vorhanden ist, wie Leibniz sie für sein System in Anspruch nahm. Denn wenngleich Quellenstudium schon früh getrieben (Aristoteles!), und mit Beginn der Neuzeit wieder dringend gefordert wird (Bacon!), so darf man darin auch noch für die Zeit Leibnizens nicht mit dem Maßstabe messen, den man heute anzulegen gewohnt ist, trotzdem Leibniz in der geschichtlichen Würdigung seiner Zeitgenossen und Vorgänger bis in das 19. Jahrhundert hinein beinahe einsam dasteht.[12]) Die Tatsache, daß er sich auf Autoritäten ausdrücklich beruft, berechtigt selbst dort, wo es sich um wörtliche Zitate handelt, nicht ohne weiteres zu der Annahme, daß er die Quellen selbst gelesen habe. Die Stoa z. B. kannte er nach eigener Angabe[13]) aus den Werken des Justus Lipsius (Physiologie der Stoiker, Philosophie der Stoiker), wenn er auch immerhin Werke wie Ciceros De fato[14]) oder Senecas De beneficiis[15]) durch eigenen Einblick kennen gelernt haben mag. Leibnizens Verwandtschaft z. B. mit der Scholastik glaubt von Nostiz-Rieneck erklären zu müssen „theilweise aus der Eigenart

[12]) vgl. W. Wundt: Leibniz, p. 73 ff, bes. p. 76.
[13]) vgl. Théod. E III §§ 331, 332, 378.
[14]) vgl. a. a. O. § 330. u. ö.
[15]) vgl. a. a. O. § 258 u. ö.

von Leibnizens Genius, auch aus den Eindrücken und Nachwirkungen seiner ersten selbständigen Studien, endlich aus einzelnen Anregungen bei gelegentlichem „Nachschlagen", aus denen gerade ein bedeutender Geist mächtige Impulse zu gewinnen weiß."[16]) Demgegenüber betonen viele der vor der Abhandlung von Nostiz-Rieneck erschienenen Arbeiten[17]) die Vertrautheit Leibnizens mit der Scholastik, und noch Jasper[18]) weist darauf hin, daß Leibniz die Meister der Scholastik — außer etwa durch die von seinem Lehrer Adam Scherzer neu herausgegebene philosophia perennis des August Steuchus — durch ihre eigenen Werke gekannt habe, wenn er auch einräumt, daß diese Studien mehr gelegentlicher Natur gewesen seien. Einwandfrei kann bei derartiger Fragestellung erst dann geantwortet werden, wenn die Schränke der Leibnizischen Bibliothek in Hannover, Wolfenbüttel u. a. a. O. den auf diesen Gebieten Arbeitenden zugänglicher sind. Vorhandensein oder Fehlen von Exzerpten und Anmerkungen zu den Quellen wird für oder gegen intensives Studium entscheiden. Werden derartige Quellen in seiner Bibliothek nicht gefunden, so besteht weiterhin noch die Möglichkeit, daß Leibniz sie aus der Bibliothek seines Vaters benutzte und später aus dem Gedächtnisse zitierte. Während die Erörterung dieser rein philologischen Frage somit zurückgestellt wird, kommt es in der folgenden Untersuchung lediglich darauf an, in ethischen Problemen hinsichtlich ihrer Behandlung in der Théodicée die philosophische Stellung Leibnizens zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen zu charakterisieren.

Innerhalb eines kurzen Versuches ist es nicht möglich, allen angegebenen Spuren zu folgen. Es erscheint auch nicht notwendig, weil manche Namen offenbar dekorativ, um die Menge der Belege zu mehren, angegeben sind und eher eine Abschweifung vom Thema als eine Vertiefung bezeichnen. Leibniz selbst sagt: „Enfin j'ay tâché de tout rapporter à l'edification; et si j'ay donné quelque chose à la curiosité, c'est que j'ay cru qu'il falloit égayer une matiere dont le serieux peut rebuter. etc."[19]) Es werden nur die Philosophen berücksichtigt werden können, die durch die eigenartige Stellung und Ausbildung der Ethik in ihrer Weltanschauung für die Nachkommen von hervorragender

[16]) R. v. Nostiz-Rieneck: Leibniz und die Scholastik 1894, p. 67.
[17]) vgl. a. a. O. p. 54 ff.
[18]) vgl. J. Jasper: Leibniz und die Scholastik 1898/99, p. 37.
[19]) Théod: Préf. p. 47.

Bedeutung waren, und deren Einfluß auf Leibniz — sei er nun positiver oder negativer Art — nicht zu leugnen ist: Plato, Aristoteles, die Stoa, Augustin, Thomas Aquino, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes und Locke.[20])

Speziell ethische Vorarbeiten sind vorhanden in den beiden Untersuchungen von B. R. Martin (Leibnizens Ethik Diss. Erlangen 1886) und P. Gesche (Die Ethik Leibnizens. Diss. Halle 1891). In der ersten Abhandlung werden historische Zusammenhänge kaum berührt; die zweite bringt zwar ein Schlußkapitel über „Die Stellung der Leibnizischen Ethik in der Geschichte der Ethik", berücksichtigt jedoch nur die Zeitgenossen, während Leibniz durchweg auf die ersten Quellen zurückgeht.[21]) Gesche zeichnet lediglich die allgemeinsten Züge im Anschlusse an Jodl (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bde. Stuttgart 1882). Hier scheint eine Lücke in der Forschung zu sein, die durch diese Arbeit ausgefüllt werden soll.

[20]) Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß im historischen Teile der Arbeit des beschränkten Raumes wegen auf Vollständigkeit der Belege verzichtet werden mußte. Parallelstellen werden nicht zitiert.

[21]) Außerdem sei hingewiesen auf die gute Abhandlung von Adelheid Thönes: „Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée." (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte Heft 28, Halle 1908.) Die Arbeit legt dar, was an theoretischen und praktischen Werten allgemein in der Théodicée enthalten ist, ohne die ethischen Probleme besonders zu berücksichtigen, und kann daher für die Untersuchung einschlägig ethischer Themata nur wenig benutzt werden. Eingehende Auskunft erhält man dort über die interessante Frage nach dem Verhältnisse der Lehren der Théodicée zu vorangehenden und nachfolgenden Leibnizischen Schriften, die in dieser Arbeit nicht berührt werden konnte, besonders über ihre Beziehungen zu den „Principes de la nature et de la grâce" und der „Monadologie". (vgl. p. 69 ff).

Die metaphysischen Grundlagen der Leibnizischen Ethik.

Das Verhältnis der Ethik zur Theologie, Mathematik und Naturwissenschaft.

Bevor mit der Untersuchung ethischer Grundfragen begonnen werden kann, scheint es unerläßlich, in kürze einige Hauptpunkte der rein spekulativen Anschauung Leibnizens darzulegen; denn der Gesichtswinkel, unter dem man Sein und Werden überhaupt betrachtet, bestimmt in nicht geringem Maße die Auffassung von sittlicher Norm und menschlichem Handeln, besonders wenn Theorie und Praxis eng ineinander verwoben werden. Zwar fehlen der Théodicée Aeußerungen, die Leibnizens Ethik ausdrücklich auf seine Metaphysik gründen. Tatsächlich aber wird immer wieder nicht allein die Beziehung zwischen beiden hergestellt, sondern der ethische Bau erwächst geradezu aus metaphysischer Grundlage. Es mag der Hinweis genügen, daß die Monadologie, die kurze systematische Darstellung der Leibnizischen Metaphysik, der erkenntnistheoretische Auszug aus der vorwiegend praktischen Zwecken dienenden Théodicée ist, daß Leibniz in einer ihrer Handschriften die Paragraphen angegeben hat, in denen sie zur Théodicée in Beziehung steht. Damit hat er selbst jene Paragraphen bezeichnet, in denen die Lebensführung ihre Stütze und Grundlage in der Welt- und Lebensanschauung findet.[22])

Der Fundamentalbegriff Leibnizischer Philosophie ist der Begriff der Monade. Diese Bezeichnung bedeutet Einfachheit im Sinne absoluter Unteilbarkeit. Leibniz bestimmt die Substanz dadurch als unausgedehnt,[23]) immateriell,[24]) unzerstörbar.[25]) Die einfachen Substanzen sind in unendlicher Zahl vorhanden[26]) und bilden das Substrat des Univer-

---

[22]) Zur Ergänzung und Korrektur der Leibnizischen Zitate in der Monadologie vgl. Thönes: a. a. O. p. 76 ff.

[23]) vgl. Théod. D § 10.

[24]) vgl. a. a. O. E III § 382.

[25]) vgl. a. a. O. § 396.

[26]) vgl. a. a. O. D § 10; E II § 195 u. ö.

sums,[27]) obwohl sie als metaphysische Punkte völlig isoliert jedem physischen Einfluß unzugänglich sind.[28]) Ihr Inhalt ist das Universum, das in ihnen konzentriert und präformiert ist, seit sie als Möglichkeiten im göttlichen Verstande vorgestellt wurden.[29]) In dieser keimartigen Anlage sind alle Monaden gleich. Ihre Unterschiede ergeben sich von dem Standpunkte, von dem aus sie das in ihnen Angelegte entwickeln.[30]) Denn alle Monaden handeln rastlos aus innerer Kraft.[31]) Sie entfalten durch die spirituelle Tätigkeit des Vorstellens, was in ihnen als Fähigkeit ruht.[32]) Daher werden sie ursprüngliche Kräfte genannt[33]) und dem aristotelischen Entelechiebegriffe gleichgestellt.[34]) Man kann sie auch als psychische Krafteinheiten oder entwicklungsfähige seelische Einheiten bezeichnen.

Das Vorstellen der Monade verläuft in strenger Gesetzmäßigkeit. Leibniz scheidet zwischen klaren und verworrenen Vorstellungen.[35]) Jede folgende Vorstellung ergibt sich naturgemäß aus der vorhergehenden,[36]) so daß man — weil keine Vorstellung der Monade je wieder verloren geht, wenn sie auch durch deutlichere Vorstellungskomplexe zurückgedrängt wird — sagen kann, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ruhe in ihrem Schoße.[37])

Aus dem Nebeneinander der Monaden wird ein Mit- und ein Füreinander durch das Gesetz der prästabilierten Harmonie.[38]) Dieses Gesetz ist der Ausdruck idealer Abhängigkeit einer einfachen Substanz von der anderen in der Weise, daß der größere Klarheitsgrad der Vorstellungen einer Monade zum Grunde des Leidens, der geringere Klarheitsgrad zum Grunde des Handelns einer anderen wird.[39]) Es ermöglicht, daß die Bewegung einer Monade allen

---

27) vgl. Théod. D § 10; E I § 66; E II § 195; § 200.
28) vgl. a. a. O. D § 10; E I § 65.
29) vgl. a. a. O. E III § 357; § 403.
30) vgl. a. a. O. E III § 291; § 357 u. ö.
31) vgl. a. a. O. E III § 290; § 291; § 300; § 301; u. ö.
32) vgl. a. a. O. E III § 291; § 403.
33) vgl. a. a. O. E III § 396.
34) vgl. a. a. O. E I § 87.
35) vgl. a. a. O. E III § 403.
36) vgl. a. a. O. E III § 241; § 403.
37) vgl. a. a. O. E III § 360.
38) vgl. a. a. O. E I § 10; E II § 208; § 214; § 130; E III § 360.
39) vgl. Monadologie § 49; § 50.

übrigen sich mitteilt und dort unauslöschliche Spuren hinterläßt, obwohl physische Einwirkung vollkommen ausgeschlossen ist. Gleichzeitig bewirkt es, daß bestimmte Monadenaggregate in den relativ klaren Vorstellungskreis einer vernünftigen Monade, der Seele, einbezogen werden[40]) und deren Körper bilden, daß — obwohl der Körper den Gesetzen der Wirkursachen, die Seele denen der Zweckursachen folgt — doch ohne unmittelbaren Einfluß der Körper handelt, wenn die Seele es will,[41]) so daß von den Einflüssen, welche die Umwelt ideal auf unseren Organismus ausübt, entsprechende Perzeptionen in der Seele entstehen.[42]) Diese Harmonie ist keine Gesetzmäßigkeit, die der einzelnen Monade von Natur aus eigen ist. Gott regelte vielmehr bei der Schöpfung die allseitige harmonische Verknüpfung nach der in den Substanzen enthaltenen Vollkommenheit.[43]) In seiner Weisheit sah er das ganze Universum in seinem Wandel voraus und ordnete auch die kleinsten Ereignisse in seine zweckmäßige Entwicklung ein.

Durch die drei wesentlichen Momente: das principe interne der Monaden, das Gesetz der Kontinuität und das der prästabilierten Harmonie versucht Leibniz die Brücke zu bauen zwischen mechanischer und teleologischer Weltanschauung. Jede Tätigkeit vollzieht sich von innen heraus mechanisch, aber nicht ohne Hinordnung auf einen Zweck. In der Auffassung der Seele als Monade und in ihrer monadologischen Tätigkeit liegt die Verbindung der Ethik mit der Metaphysik. Hier ist gleichzeitig ihre Beziehung zur Theologie gegeben,[44]) sofern die Monaden und ihre Gesetze

---

40) vgl. Théod. E III § 291.
41) vgl. a. a. O. E III § 355; Monadologie § 78.
42) vgl. Théod. E I § 62; E III § 355.
43) vgl. a. a. O. E II § 124.
44) Der Schluß Cassirers (Leibniz' System in seinen wissenschaftschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902, p. 431): „Es genügt für die sachliche Beurteilung [der Ethik], daß die prinzipielle Scheidung zwischen Philosophie und Theologie sich bei Leibniz aufweisen ließ", daß er diese straffe Scheidung als „das eigene philosophische Ideal" Leibnizens bezeichnet, dürfte in Uebereinstimmung mit dessen System kaum haltbar erscheinen. Leibniz scheidet zwischen natürlicher und Offenbarungstheologie (Théod. D § 11; vgl. auch E II § 110) und sieht die natürliche Theologie an als einen Teil der Philosophie. Sie gehört also in das Gebiet dessen, was mit der Vernunft erkennbar ist. Zwischen der Ethik und diesem Teile der Philosophie hat Leibniz nicht trennen können, da der Gottesbegriff ihm ein Vernunftbegriff ist, ohne den sein System undenkbar bleibt.

nur durch Gott möglich und wirklich sind, weil er der Schöpfer des Alls und des Einzelnen ist.

Die Verbindung der Ethik mit der Metaphysik und Theologie ergibt sich also aus Grundgedanken des Leibnizischen Systems; der Zusammenhang mit der Mathematik und mit der Naturwissenschaft seiner Zeit, der daneben in der Théodicée sich geltend macht, beruht ebenfalls auf dem Anteile, den jene Wissenschaften an der Bildung seiner Weltanschauung gehabt haben; denn wie kein Philosoph vor Leibniz in gleichem Maße den Zusammenhang alles Geschehens betont hat, so hat auch keiner der Vorgänger praktisch an dem Nachweise des Zusammenhanges aller Wissenschaften gearbeitet wie er.

Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie und ihrem praktischen Teile, der Ethik, versucht Leibniz nach Möglichkeit, die ethischen Bestimmungen nicht als offenbarungstheologische, sondern als rationale Wahrheiten zu fassen. So wiederlegt er die sieben theologischen Thesen Bayles durch rein philosophische Argumente;[45]) nur bei der dritten, vierten und fünften läßt er offenbarungstheologische Anschauungen gelten. Wo er mit Systemen sich auseinandersetzt, die in erster Linie als theologische sich ausweisen, (Augustin, Thomas Aquino), versucht er wohl, sich ihnen anzupassen.[46]) Eine Trennung hat er nicht angestrebt. Sie war vorhanden in der Lehre von der zweifachen Wahrheit, die wir noch bei Bayle vertreten finden, wenn dieser von einem „triomphe de l'autorité de Dieu sur la raison humaine" oder von einem „Triomphe de la foy" spricht,[47]) der, wie der Zusammenhang zeigt, in dem Sinne verstanden werden soll, daß die Glaubenswahrheiten den Angriffen der Vernunft nicht standhalten können, also widervernünftig sind, und daß diese Wahrheiten sich dennoch in den Herzen der Gläubigen aufrechterhalten. Etwas Aehnliches hat Leibniz auch bei Descartes vermutet, wenn er sagt: „C'étoit apparemment un de ses tours, une de ses ruses philosophiques: il se preparoit quelque echappatoire, comme lorsqu'il trouva un tour pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il étoit Copernicien à outrance."[48]) Leibniz betont die Herrschaft der Vernunft gegenüber unbegründe-

[45]) vgl. Théod. E II §§ 109 115.
[46]) vgl. a. a. O. E III § 284 u. ö.
[47]) vgl. a. a. O. D § 39; § 43.
[48]) a. a. O. E II § 186.

seiner wesentlichen Eigenschaften die Summe jener unendlich kleinen Einheiten darstellt, und jede Monade sich von der vorhergehenden und folgenden durch kleinste Differenzen unterscheidet, in jeder Monade kleinste Veränderungen kontinuierlich in ursprünglich von einander unabhängigen Reihen nach einem jeder Monade immanentem, eigenen Gesetze erfolgen, nach einem Gesetze, das aber mit dem der andern im Augenblicke der Inkarnation durch die Gottheit unzertrennlich zusammengefügt ist, so daß die unendliche Fülle der Variablen in Funktion miteinanderstehen,[58]) da weiterhin die unzähligen Reihen in der Entwicklung des Universums in einer einzigen Reihe vereint sind — so mußten diese mathematischen Gedanken auch auf Leibnizens ethische Begriffsbildung Einfluß gewinnen. Es geschah zielbewußt, nicht unbeabsichtigt. Leibniz trachtete danach, auch die Sätze der Moral „nach einem unfehlbaren Rechenverfahren zu beherrschen,"[59]) bedauert jedoch später, dieses Ziel aus Mangel an mathematischen Kenntnissen nicht erreicht zu haben.[60]) Auch in der Théodicée hält er es für etwas Selbstverständliches, praktisch-philosophische Gedanken durch mathematische Vergleiche zu klären. „On ne doit point s'etonner, si je tache d'eclaicir ces choses par des comparaisons prises des Mathematiques pures, où tout va dans l'ordre, et où il y a moyen de les demêler par une meditation exacte qui nous fait jouir, pour ainsi dire, de la veue des idées de Dieu.[61]) Zwar fehlt der Théodicée durchaus scharfe Darstellung im Sinne straffer mathematischer Formulierung, aber es bleibt im einzelnen nicht bei bloßen erklärenden Vergleichen; es kommt zur direkten Synthese mathematischer und ethischer Gedanken. Metaphysisch gesprochen gibt es, da jede Monade sich von der anderen im oben dargelegten Sinne unterscheidet, kein Gut, kein Uebel, das dem anderen völlig gleichwertig wäre. Es gibt auch keine Monade, kein Aggregat, das als absolut gut oder übel bezeichnet werden dürfte; denn in der Welt der Erscheinungen fehlt das Isolierte, somit das Absolute als Folge der durchgängigen wechselseitigen Bedingtheit. „Car comme un moindre mal est une espece de bien, de même un moindre bien est une espece de mal, s'il fait obstacle à

---

58) vgl. Sturm: Die Infinitesimalgedanken in Leibnizens Metaphystik p. 8 ff.

59) vgl. a. a. O. p. 4.

60) ebda.

61) Théod. E III § 242.

un bien plus grand."[62]) Wie in der Mathematik, so ist auch im Universum die Wertung der Einzeldinge keine absolute; erst das Universum selbst ist das Maximum: die beste Welt als Summe aller in ihr vorhandenen Werte. Erfolgen Veränderungen, so sind sie allgemein und gleichmäßig d. h. der Einzelwert in seinen Beziehungen bleibt der gleiche: die Welt gegenüber den möglichen Welten bleibt die beste trotz dieser Veränderung. Erfolgte die Veränderung nur an einem Individuum, so würde das einen Wandel im Wesen und Werte des Universums bedeuten: diese Welt wäre nicht mehr die beste. „Et comme dans les Mathematiques, quand il n'y a point de maximum ny de minimum, rien enfin de distingué, tout se fait egalement; ou quand cela ne se peut, il ne se fait rien du tout: on peut dire de même en matiere de parfaite sagesse, qui n'est pas moins reglée que les Mathematiques, que s'il n'y avoit pas le meilleur (optimum) parmy tous les mondes possibles, Dieu n'en auroit produit aucun. . . De sorte que rien peut être changé dans l'univers (non plus que dans un nombre) sauf son essence, . . sauf son individualité numerique. Ainsi, si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquoit, ce ne seroit plus ce monde, qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le Createur qui l'a choisi."[63])

In diese Summe des Besten ist außer dem metaphysischen Gut und Uebel auch das moralische eingeschlossen, — „de sorte que Dieu y a tout reglé par avance pour toutes, ayant prevu les prieres, les bonnes et les mauvaises actions et tout le reste."[64]) Bedeutet das jedoch nicht mathematisch notwendiges Geschehen auch im moralischen Handeln, d. h. Ablehnung der freien Willenshandlung? Es ist zu verneinen. Denn die allgemeinen Moralgesetze sind — wie unten auszuführen ist — Normen, die zwar wie die mathematischen Wahrheiten a priori gelten, die angenommen, jedoch auch unbeschadet ihrer Existenz vom Willen abgelehnt werden können. Vom Standpunkte menschlichen Erkennens betrachtet läßt sich die zukünftige Handlung und ihre Folge nicht vorausbestimmen. Von Gott aus gedacht ist die Handlung, die geschieht, der Faktor, der mit anderen zusammen das Wesen dieser Welt ausmacht,

---

62) a. a. O. E I. § 8.
63) ebda; § 9.
64) a. a. O. E I § 9.

tem Autoritätsglauben. Er sieht in dem Triumph Gottes über die menschliche Natur „en partie un triomphe de la Raison demonstrative contre des raisons apparentes et trompeuses, qu'on oppose mal à propos aux demonstrations,“[49]) und scheidet im übrigen zwischen vernünftigen und übervernünftigen - nicht widervernünftigen — Wahrheiten[50]). Meinungsverschiedenheiten innerhalb einer Konfession will er ausgleichen, indem er das Gemeinsame sucht und einen Weg angibt, auf dem man sich zusammenfinden könnte.[51]) Was er theoretisch vertrat, suchte er praktisch durchzuführen in seiner Arbeit für die Union der getrennten christlichen Konfessionen. Wie er allgemein über das Verhältnis beider Disziplinen, der theologischen und der philosophischen, dachte, erhellt am besten aus seinem Ausspruche: „Comme la raison est un don de Dieu, aussi bien que la foy, leur combat feroit combattre Dieu contre Dieu.“[52]) Er stimmt dem Ausspruche Francis Bacon's bei, „que la philosophie goustée mediocrement nous eloigne de Dieu, mais qu'elle y ramene ceux qui l'approfondissent“.[53])

In der Beantwortung der Frage, ob es Leibniz gelungen sei, Theologie und Monadologie in Einklang zu bringen, wird man mit Fr. W. Schmitz[54]) den Mittelweg einschlagen können zwischen absoluter Bejahung und scharfem Gegensatze beider. Die rationale Theologie findet in der Monadenlehre eine sichere Grundlage. Hinsichtlich der Offenbarung und der Dogmen sind Widersprüche vorhanden, die aber weder in Nachgiebigkeit gegenüber anderen Bekenntnissen, noch in moralischer Schwäche oder in unbewußten Inkonsequenzen begründet zu sein brauchen.[55]) In Leibnizens Scheidung zwischen vernünftigen und übervernünftigen Wahrheiten ist ein wichtiger Anhaltspunkt gegeben: die Anerkennung, daß es Wahrheiten gibt, die menschlichem vernünftigen Denken zwar nicht zuwiderlaufen, dennoch nicht begrifflich erfaßt und ad oculos demonstriert werden können. Wenn Leibniz trotzdem den Versuch machte, sie dem Erkennen näher zu bringen, so ist es die

---

49) Théod. D § 43.

50) vgl. a. a. O. § 23.

51) vgl. a. a. O. E I §§ 39—45.

52) a. a. O. D § 39.

53) a. a. O. E III § 296.

54) vgl. Fr. W. Schmitz: Ueber das Verhältnis der Monadenlehre zur Theologie und Théodicée bei Leibniz.

55) vgl. a. a. O. p. 4 ff.

Natur der Sache selbst, die ein Hindernis bildete. Außerdem wird in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Theologie und Monadologie Einheitlichkeit nicht zu erzielen sein, solange in entscheidenden Punkten schon in der Interpretation der Monadenlehre konträre Gegensätze bestehen, wie es z. B. in der schwerwiegenden Frage nach der Stellung Leibnizens zum Pantheismus der Fall ist.

Das alte Bestreben, durch mathematische Gedankengänge ethische Wahrheiten zu klären, seit der Zeit der Pythagoreer, ist ein besonders im 17. Jahrhundert wieder stark hervortretender Zug. Wohl Descartes wirkte anregend in seinem Bemühen um eine Universalmathematik, als deren Zweige die übrigen Wissenschaften zu betrachten seien.[56]) Die Schärfe ihrer Beweisführung hatte ihm von jeher als vorbildlich gegolten, und deswegen wollte er die mathematische Methode auf alle anderen Forschungsgebiete übertragen wissen, selbst die Unsterblichkeit der Seele in der Weise, die apud Geometras usitatus, beweisen. (Meditationes de prima philosophia. Synopsis sex sequ. medit. Absatz 2.)

Mit Bezug auf die Ethik führt er aus: „Je me plaisois surtout aux Mathematiques, a cause de la certitude et de l'euidence de leurs raisons; mais je ne remarquois point encore leur vray vsage, et pensant qu'elles ne seruoient qu'aux Arts Mechaniques, je m'estonnois de ce que, leurs fondemens estans si fermes et si solides, en n'auoit rien basti dessus de plus releué. Comme, au contraire, je comparois les escris des anciens payens, qui traitent des meurs, a des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'estoient bastis que sur du sable et de la boue.[57]) Bei ihm mußte der Gedanke unfruchtbar bleiben, weil in seinem Systeme die praktische Philosophie gegenüber der rein spekulativen erheblich zurücktritt. Spinoza, der diese Lücke im Systeme Descartes' auszufüllen gedachte, schreibt seine „Ethica ordine geometrico demonstrata", die allerdings wesentlich Erkenntnistheorie, erst in ihrem vierten und fünften Teile Ethik darstellt. Welche Verdienste sich Leibniz allgemein um die Mathematik erworben hat, muß als hinlänglich bekannt in diesem Zusammenhange übergangen werden. Gestreift sei nur die Bedeutung der Mathemathik für sein philosophisches System. Da die Monade die Herübernahme des Differentials in die Metaphysik ist, da das Monadenaggregat hinsichtlich

[56]) vgl. Descartes, Regulae, IV.
[57]) Discours de la Méthode I.

d. h. für ihren Wert mathematisch notwendig ist, damit sie die beste bleibt.

Um nun auch dort, wo scheinbare Unordnungen sich zeigen, die allgemeine Harmonie verstehen zu können, muß man das Universum mathematisch betrachten, damit das Verhältnis des Teiles zum Ganzen richtig erfaßt wird.[65]) „Les regles sont les volontés generales: plus on observe de regles, plus y at-il de regularité; la simplicité et la fecondité sont le but des regles."[66])

Bedeutungsvoll ist auch der Anteil, den die Naturwissenschaft an der Bildung des Leibnizischen Systems hat. Wie weit sie, zumal genetisch, den Leibniz eigentümlichen Substanzbegriff beeinflußte, ist dargelegt in dem „Système nouveau de la nature et de la communication des substances." In der Théodicée wird die Aufgabestellung Leibnizens für seine Zeit deutlich: die Naturgesetze weitgehendst auch in der Philosophie zu berücksichtigen, d. h. sie zur empirischen Grundlage seines Idealismus zu machen und doch nicht in rein mechanischer Erklärung alles Geschehens sich einzuengen.

So tadelt Leibniz einerseits an den Okkasionalisten, daß sie zur Ermöglichung der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist, d. h. zwischen Ausdehnung und Denken, zwar Gott als den Vermittler des gegenseitigen Einflusses annehmen, aber in der Art und Weise, wie sie die Herstellung der Relation ermöglicht glauben, kein Mittel gefunden haben, welches die Gesetze beider Substanzen in Einklang bringen kann: „Ce Systeme . . . ne sauve pas le derangement des loix naturelles, établies dans chacune de ces mêmes substances."[67]) Andererseits bezeichnet er selbst auch die Seele als Automaten, betont aber, daß ihre Tätigkeit in reinem Mechanismus allein ihre Erklärung nicht finden könne. „L'operation des Automates spirituels, c'est à dire des Ames, n'est point mecanique, mais elle contient eminement ce qu'il y a de beau dans la mecanique."[68]) Vor allem kam es ihm also darauf an, die Mechanik auch im Seelenleben gelten zu lassen, aber gleichzeitig ihr Geltungsbereich abzugrenzen. Im Gegensatze zu Descartes, der das Wesen des Körpers in der Ausdehnung sah und mit den

---

65) vgl. a. a. O. E II §§ 212—214, E III §§ 241, 242.
66) a. a. O. E II§ 211.
67) a. a. O. E I, § 61.
68) Théod. E III § 403.

Atomisten trotz Erkenntnis der Schwierigkeiten[69]) an der unendlichen Teilbarkeit des Ausgedehnten festgehalten hatte, geht Leibniz schon darin über das Gebiet der Mechanik hinaus, daß er das Wesen der Substanz in dem dynamischen Begriffe der Kraft festlegte, und zwar in den wirklich unendlich kleinen Krafteinheiten, die in ihrer Anhäufung das Substrat des Körperlichen, der Phänomene, bilden. Zu dem Gedanken der wirklichen unendlichen Teilbarkeit und der Konzentration des Universums in jeder Monade waren ihm die mikroskopischen und physiologischen Forschungen seines Jahrhunderts bedeutsame positive Anregung und Bestätigung zugleich. Leibniz selbst weist darauf hin in seiner „Hypothesis physica nova", 1671: „Sciendum est enim, ut praeclari illi Micographi, Kircherus et Hookius, observavere, pleraque, quae nos sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus; quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum."[70]) Die Wichtigkeit jener Forschungen als Anregung wird in der Théodicée nicht hervorgehoben. Dort sagt Leibniz nur, daß er die Präformation bestätigt finde durch die Resultate Swammerdams bei seinen Untersuchungen über Metamorphose,[71]) durch die mikroskopischen Forschungen Leenvenhoeks.[72]) Mit ihnen, Malebranche, Pitcarne, Hartsoeker weiß er sich einig in der Annahme, daß alle Seelen und alle anderen Arten von Geschöpfen „ont été dans les semences, et dans les ancetres jusqu'à Adam, et ont existé par consequent depuis le commencement des choses, tousjours dans une maniere de corps organisé."[73]) Er geht über sie hinaus, indem er sich in jeder Substanz das ganze Universum präformiert denkt. Damit stellt er sich in dem Streite zwischen Animalkulisten und Ovulisten (William Harvey) auf die Seite der ersteren; denn es genügte seiner Auffassung nicht, im ovum nur das individuelle künftige Lebewesen präformiert zu sehen, sondern es ist dieses Lebewesen selbst in noch nicht vollkommen entwickeltem Zustande.[74])

[69]) vgl. Théod. D § 70.
[70]) Gerhardt, B. 4, S. 201, § 43. vgl. Caspari: Leibniz, Das Prinzip der Monade und das Problem der Wechselwirkung, p. 75.
[71]) vgl. Théod. Préf. p. 16.
[72]) vgl. a. a. O. E I § 91.
[73]) ebda.
[74]) vgl. W. Wundt: Leibniz, p. 54 ff.

Gehört nun die Kraft als solche in das Gebiet der Dynamik, so sind ihre Wirkungen doch mechanischer Natur. Die Entwicklung des Präformierten in der Substanz geschieht mechanisch: „Toute perception presente tend à une perception nouvelle, comme tout mouvement qu'elle represente tend à un autre mouvement."[75]) Die Bildung des Körperlichen vollzieht sich mechanisch durch allmähliche Vermehrung und Verminderung des Monadenaggregats. „Tous les corps sont dans un flux perpetuel comme des rivieres, et des parties y entrent et en sortent continuellement.[76]) Ainsi l'ame ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais depouillée tout d'un coup de tous ses organes."[77]) Die Tätigkeit als solche hört niemals auf, weil die Menge der absoluten Kraft erhalten bleibt,[78]) und das Präformierte ein Unendliches ist. So wird außer anderen Eigenschaften[79]) die mechanische Tätigkeit zur Garantie der Unzerstörbarkeit oder physischen Unsterblichkeit. In seinem Aufbau und seiner Tätigkeit konnte Leibniz jeden organischen Körper als einen „automate naturel" bezeichnen.[80])

Hatte nun aber Leibniz für jede Monade physische Einwirkung ausgeschlossen, so mußte er zur Klärung der Relationen das Gebiet der Mechanik verlassen und zur Teleologie übergehen; Gott bezeichnet er als letzte zwecksetzende Ursache der Kraft, der Bewegung. Er handelt nach den „causes finales ou de la convenance,"[81]) „par la raison du meilleur,"[82]) so daß bei seiner Tätigkeit Möglichkeiten bleiben,[83]) welche die reine Mechanik nicht anerkennt. Gott stimmt die Bewegungen der Monaden für immer aufeinander ab im Gesetze der prästabilierten Harmonie, das dem Zwecke der besten Welt entspricht. Das Monadenaggregat verbleibt in der ihm eigentümlichen spontanen mechanischen Tätigkeit; darüber hinausgehoben sind die vernünftigen Monaden, die Seelen, als „images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature."[84]) Auch für sie gibt es mechanische

---

75) Théod. E III § 403.
76) Monadologie § 71.
77) a. a. O. § 72.
78) vgl. Théod. E II § 61.
79) vgl. Monadologie § 76, § 77.
80) a. a. O. § 64.
81) Théod. E III § 350.
82) a. a. O. § 349.
83) s. ebda.
84) Monadologie § 83.

Tätigkeit, aber nur in gewissem Umfange: „Car en tant que l'ame a de la perfection, et des pensées distinctes, Dieu a accommodé le corps à l'ame, et a fait par avance que le corps est poussé à executer ses ordres: et en tant que l'ame est imparfaite, et que ses perceptions sont confuses, Dieu a accommodé l'ame au corps, en sorte que l'ame se laisse incliner par les passions qui naissent des representations corporelles. . . . Et c'est proprement par ses pensées confuses, que l'ame represente les corps qui l'environnent.[85])

Die Seele, soweit sie den Körper durch verworrene Perceptionen vorstellt und diese Tätigkeit mit Monaden niederer Stufe teilt, handelt also mechanisch; als vernünftige Monade folgt sie den Zweckursachen. Dieses Hinausgreifen über die Mechanik mußte schon im Interesse der Ethik sich notwendig erweisen als Fundament besonders der Willensfreiheit; trotzdem aber Seele und Körper scheinbar — denn das Moralgesetz ist nach Leibniz eine höhere Form des Naturgesetzes — vollkommen verschiedenen Gesetzen folgen, stören sie einander nicht in ihrer Tätigkeit; sie handeln in Uebereinstimmung nach ihrer eigenen Naturgesetzlichkeit, wie Leibniz besonders Descartes gegenüber betont.[86])

---

[85]) Théod. E I § 66.
[86]) vgl. a. a. O. E I § 60 f.

Wesen, Quelle und Geltung des Sittengesetzes.

Allgemein kann die Frage nach dem Wesen sittlicher Normen folgende Formen annehmen: ob das Sittengesetz sich darstellt als ein Produkt des reinen Denkens, der Vernunft, ob es einem grundlosen Willen zuzuschreiben sei, endlich ob seine Entstehung sich ergebe aus der Beobachtung einer gewordenen sittlichen Welt. Für Leibniz gestaltet sich die Beantwortung dieser Frage zu intensivem Eingehen auf die Quelle und die Entwicklung der Vernunfterkenntnisse. Schon in der Vorrede der Théodicée tritt starkes Betonen des Vernünftigen im sittlichen Handeln hervor. So besteht die wahre Frömmigkeit „dans l'amour de Dieu, mais dans un amour éclairé, dont l'ardeur soit accompagnée de lumiere."[87]) Weiter heißt es, wenn man seine Pflicht tue, „en obeissant à la raison, on remplit les ordres de la Supreme Raison"[88]) oder „. . . quand la vertu est raisonnable, quand elle se rapporte à Dieu qui est la supreme raison des choses, elle est fondée en connoissance."[89])

Der Ausdruck „raison", Vernunft, wird in der Theodicée in seiner engsten Fassung angewandt: nicht als Meinung und Gerede der Menschen, über die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur zu urteilen,[90]) oder als Fähigkeit, gut oder schlecht zu überlegen.[91]) Sie ist dort allein zu verstehen als „l'enchainement inviolable des verités,"[92]) solcher Wahrheiten, „que nous connoissons par la lumiere naturelle."[93]) Diese reine und bloße Vernunft hat als Verknüpfungsmaterial nur die Wahrheiten, die von den Sinnen unabhängig sind, ewige Wahrheiten, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält,[94]) — im Gegensatze zur Erfahrung, deren Arbeitsfeld das Reich der zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten ist, deren Gegenteil denkbar und daher möglich

---

[87]) Théod. Préf. p. 27.
[88]) ebda.
[89]) a. a. O. p. 28.
[90]) vgl. a. a. O. D § 23.
[91]) vgl. a. a. O. D § 65.
[92]) a. a. O. D § 23; vgl. D. §§ 61—66.
[93]) a. a. O. D § 63.
[94]) vgl. a. a. O. D §§ 1—2.

bleibt.[95]) Als Objekte der Vernunft, nach denen der Mensch sich in seinem Tun zu richten hat, gehören die Normen sittlichen Handelns somit in das Gebiet der ewigen und notwendigen Wahrheiten wie die Regeln der Logik und Mathematik. Sie sind das Allgemeine, die feststehende Ordnung der Dinge, welche Unordnung auch immer dem menschlichen Auge sich bieten möge, ähnlich wie in der Mathematik durch Erkennen der Gesetze auch die Ordnung begriffen wird: „C'est comme il y a quelques fois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir: c'est pourquoy j'ay déja remarqué cy dessus, que dans mes principes tous les evenemens individuels, sans exception, sont des suites des volontés generales."[96]) Diese allgemeinen Regeln haben im Gegensatze zu den Zeremonialregeln, dem positiven Gesetze, als ewige Gesetze metaphysische Geltung,[97]) d. h. sie existieren unabhängig vom Einzelsein und Geschehen. Sie erhalten ihren Wert nicht von etwas außer ihnen und können letzten Endes nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden; sie sind vor aller Erfahrung ihrer Natur nach das, was sie sein sollen: Ordnung und Harmonie. „Les vertus ne sont vertus que parce qu'elles servent à la perfection, ou empêchent l'imperfection de ceux qui sont vertueux, ou même de ceux qui ont à faire à eux. Et elles ont cela par leur nature et par la nature des creatures raisonnables, avant que Dieu decerne de les créer. D'en juger autrement, ce seroit comme si quelcun disoit que les regles des proportions et de l'harmonie sont arbitraires par rapport aux Musiciens, parce qu' elles n'ont lieu dans la Musique, que lorsqu'on s'est resolu à chanter ou à jouer de quelque instrument."[98]) Wie Gesetze das Wesen guter Musik ausmachen, wie sie existieren, ohne daß gerade sich jemand ihrer bedient, so sind auch die Tugendgesetze durch sich selbst gut, ohne Rücksicht auf das wandelbare Streben des Geschöpfes und doch seiner natürlichen Anlage entsprechend. „Et de même les vertus conviennent à l'etat idéal de la creature raisonnable avant que Dieu decerne de la créer, et c'est pour cela même que nous soutenons que les vertus sont bonnes par leur nature."[99]) Selbst durch Gottes Willen erhielten sie nicht

[95]) vgl. Théod. D §§ 1—2.
[96]) a. a. O. E III § 241.
[97]) vgl. a .a. O. E II § 182.
[98]) a. a. O. § 181.
[99]) ebda.

den ihnen eigentümlichen Charakter: denn sie sind von ihm nicht geschaffen. Auch für Gott ist Bejahen und Verneinen Gesetzen unterworfen. Wenn Gottes Beschlüsse mit seiner Weisheit und Gerechtigkeit übereinstimmen, so gehen die Regeln der Güte und Gerechtigkeit den Beschlüssen Gottes voraus,[100]) d. h. sie gehören dem Gebiete der ewigen Wahrheiten, der idealen Region des Möglichen, dem göttlichen Verstande an, nach welchem der Wille das Beste realisiert.

Jedoch nicht der ganze Ideengehalt göttlicher Vernunft kann als Moralgesetz im Reiche der Geister gelten; dieses ist vielmehr zu denken als participatio legis aeternae, als höheres Naturgesetz, das auf dem niederen Naturgesetze aufbaut. Für untermenschliche Wesen hat es keine Geltung, weil ihnen die entsprechende Erkenntnisfähigkeit fehlt. In diesem Sinne unterscheidet Leibniz zwischen der „regne physique de la Nature" und der „Regne Moral de la Grace".[101]) Die physikalischen Gesetze, die Regeln der Bewegung u. a., die Gott den Dingen gab, als er ihr Wesen schuf, gehören nach Leibniz zum positiven Gesetze, „parce qu'elles sont les loix qu'il a plû à Dieu de donner à la nature, ou qu'elles en dependent.[102]) Die Superiorität kommt dem Moralgesetze zu; denn „la necessité physique est fondée sur la necessité morale, c'est à dire sur la choix du sage, digne de sa sagesse".[103]) Jedoch scheint die Auffassung des Verhältnisses beider zu einander gewechselt zu haben. Während Gott die physikalischen Gesetze aufheben kann „dans quelques cas par des raisons plus grandes d'un ordre superieur,[104]) etwa um Wunder zu wirken, d. h. ein Geschöpf mit Kräften auszustatten, die über seine Natur hinausgehen, so hat er sich nach einem anderen Ausspruche an beide Arten von Gesetzen zu halten. „Mais c'est icy qu'il faut dire, quant au moral, que Dieu étant souverainement sage, ne peut manquer d' observer certaines loix, et d'agir suivant les regles, tant physiques que morales, que sa sagesse luy a fait choisir."[105]) Diese Stelle soll nach dem Zusammenhange dazu dienen, die Schöpfung eines Menschengeschlechtes zu rechtfertigen, das zu sündigen geneigt ist. Somit ist die

100) vgl. Théod. E II § 182.
101) Monodalogie § 87.
102) Théod. D § 2.
103) ebda.
104) ebda.
105) a. a. O. E I § 28.

Stellung Gottes zum Natur- und Moralgesetz, somit das Verhältnis beider zueinander nicht widerspruchslos dargestellt.

Für den Menschen ist das Sittengesetz nicht die tatsächliche Fülle der ewigen Wahrheiten, weil er in Schranken befangen und in Entwicklung begriffen ist, daher auch nicht den ganzen Komplex ewiger Wahrheiten klar erkennen kann, was aber vorausgesetzt werden muß, wenn er nach dem ewigen Gesetze in seiner Totalität handeln soll.

Ihrem Wesen nach stellen sich ihm die sittlichen Regeln nicht als Autoritätsgesetze dar in dem Sinne, daß sie von außen an ihn herangebracht würden; sie sind vielmehr sein ursprüngliches Eigentum, weil sie ihm mit der Vernunft eingeboren sind und durch sie allein mit Sicherheit erkannt werden können.[106])

Sie sind auch keine Gesetze, nach denen das Handeln tatsächlich sich mit Notwendigkeit vollziehen müßte, sondern Normen, die der Wille als Richtschnur gelten lassen oder ablehnen kann. Denn die Menschenseele ist nicht reine Aktivität, d. h. eine Entelechie mit nur klaren Vorstellungen. Sie ist gehemmt „dans les limitations qu'elle y porte d'elle même, pour être ce qu'elle est."[107]) Jene Schranken bezeichnen die Erfahrung, die Verknüpfung von Wahrnehmungen, die uns täuschen können, als Resulate der „petites perceptions", die in großer Menge auch in der vernünftigen Monade enthalten sind, deren Verknüpfung eben nicht unbedingte Notwendigkeit und absolute Allgemeingültigkeit zukommt. Denn „Les apparences des sens ne nous promettent pas absolument la verité des choses, non plus que les songes."[108]) Die Erfahrung kann daher nicht als Norm im eigentlichen Sinne dienen, wenn es auch manchmal unvermeidlich scheint, nach der Verknüpfung von Wahrnehmungen zu handeln. „Une telle erreur est pardonnable, et quelque fois inevitable, lorsqu'il faut agir promtement, et choisir le plus apparent; mais lorsque nous avons le loisir et le temps de nous recueillir, nous faisons une faute, si nous prenons pour certain ce qui ne l'est pas."[109]) In keinem Falle aber kann das Gefühl (le present sentiment) wahrer Maßstab

[106]) vgl. Théod. D § 65; Abrégé IV § 99.
[107]) a. a. O. E I § 32.
[108]) a. a. O. D § 65.
[109]) ebda.

für vergangenes oder kommendes Gute oder Uebel sein.[110]) Die oberste Richterin bleibt die Vernunft, weil sie uns die absolute Wahrheit vermittelt: „Il est donc vray que les apparences sont souvent contraires à la Verité, mais nostre raisonnement ne l'est jamais, lorsqu'il est exact et conforme aux regles de l'art de raisonner."[111]) Ihre Entscheidungen entsprechen in letzter Instanz der göttlichen Vernunft.

Aus dem Wesen des Sittengesetzes als Vernunftgesetz folgt seine Allgemeinverbindlichkeit für die Menschen. Gehören doch diese Regeln dem ewigen Rechte an, — „qui oblige tous et partout", im Gegensatze zum positiven Rechte, „qui n'est que pour certains temps et certains peuples".[112]) Von der Verpflichtung ihnen gegenüber gibt es im Reiche der Vernunft keine einzige Ausnahme. Während die Anwendung der Regeln eine verschiedene sein kann[113]) und tatsächlich eine verschiedene ist, so hat doch selbst Gott für sein Handeln keine anderen Regeln als die, welche die Menschen kennen („. . . et ce n'est non plus que la justice de Dieu ait d'autres regles que la justice comme des hommes").[114]) Auch er handelt nicht willkürlich sondern gesetzesmäßig. In Gott Schrankenlosigkeit in dieser Hinsicht anzunehmen, käme nach Leibniz einer Entehrung Gottes gleich. „Il n'y a rien de si deraisonnable: et soit qu'on enseigne que Dieu a etabli le bien et le mal dans une loy positive, soit qu'on soutienne qu'il y a quelque chose de bon et de juste antecedemment à son decret, mais qu'il n'est pas determiné à s'y conformer, ... l'on dit à peu pres la même chose, et on le deshonore presque egalement."[115]) Gott handelt aus der Fülle seiner Weisheit nach einmaliger Selbstbestimmung immer und unwandelbar; ihre Regeln sind unverletzlich; „sa propre sagesse est le plus grand juge qu'il puisse trouver, ses jugemens sont sans appel, ce sont les arrets des destinées. Les verités eternelles, objet de sa sagesse, sont plus inviolables que le Styx."[116])

Selbst Kollision von Pflichten läßt keine Ausnahme vom Sittengesetze im eigentlichen Sinne zu. Auch in sol-

---

110) Théod. E III § 259.
111) a. a. O. D § 65.
112) a. a. O. E II § 182.
113) vgl. a. a. O. D 35.
114) ebda.
115) a. a. O. E II 176.
116) a. a. O. E II § 121.

chen Lagen hat man nicht nach Ausnahmen sondern nach Regeln zu handeln. Denn wo zwei Regeln von entgegengesetzter Richtung aufeinandertreffen, entscheidet die bedeutungsvollere; im anderen Falle würden beide sich hemmen oder ein drittes entstehen lassen. „. . . dans tous ces cas une regle sert d'exception à l'autre, sans qu'il y ait jamais d'exceptions originales, aupres de celuy qui agit tousjours regulierement."[117]) Und wie es für Gott keine ursprüngliche Ausnahme gibt, so soll es auch keine Ausnahme geben für den Menschen, der nach den gleichen Gesetzen zu handeln hat. Die höchste Not zwar kann ihn zwingen, dem Uebel nachzugeben, wenn er sich z. B. dem Richter, der nicht in dem Maße wie sein Klient die Folgen irgendeiner Verfügung überschaut, unterwirft. Aber auch in solchem Falle folgt er ja dem Gesetze.[118])

In der Definition des Sittengesetzes als absoluten Vernunftgesetzes, als einer Allgemeinheit oder Regel, dessen Heimat die ideale Region des Möglichen ist, kennzeichnet es sich als ursprünglich Platonisches Gut, als Idee, als objektiv gültiger Gesichtspunkt, nach dem das einzelne gebildet ist, und an dem es sich in seinem Wandel orientieren soll. Es ist dasselbe Element, das in der Monade als mathematischer Punkt enthalten ist.[119]) Für Plato bedeutet es das Unwandelbare, ewig sich Gleichbleibende. Nach diesem Unwandelbaren zu handeln, ergibt sich für den Menschen als Aufgabe, die gleichbedeutend ist mit Handeln nach Vernunfterkenntnissen. Wenn Plato im Theätet Sokrates sagen läßt, der Weg zum Jenseits sei möglichst große Verähnlichung mit Gott, so bestimmt er als Kennzeichen dieser Verähnlichung δίκαιον καί ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.[120]) Der Eigenart des griechischen Geistes entsprechend kennt Plato keine straffe Scheidung zwischen Moral und Recht: der Staatsvertrag leitet sich empirisch aus dem Uebereinkommen her. Ist nun nach ihm der Idealstaat

[117]) Théod. E III § 337.

[118]) Vgl. a. a. O. E II § 121.

[119]) Diesen definiert Leibniz im „Nouveau Système de la nature" als „point de vue pour exprimer l'univers" (Jaques I. p. 474). Die mathematischen Punkte sind wahre Punkte, aber sie sind nur Eigenschaften („Les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités" ebda.). Der Zusatz besagt, daß sie allein nicht Substrat des Universums sein können, weil ihnen Realität und damit Variabilität fehlt.

[120]) Theätet 176 b.

die verkörperte Idee des Guten, so betont Plato doch für den in Entwicklung begriffenen Staat: ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλευθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν.[121]) Innerhalb des Staates haben alle Güter Beziehung zu den göttlichen Gütern; aber auch für diese ist die Vernunft, nicht der Wille als Führerin maßgebend. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπινα εἰς τὰ θεῖα ,τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπειν.[122]) Wie sehr die methaphysische Geltung der Gesetze betont werden soll, erhellt, von Einzelaussprüchen ganz abgesehen, am deutlichsten aus der absoluten Idealisierung des Guten, wo immer die Ideenlehre nur gestreift wird.

Wie später für Leibniz, so waren schon für Plato die Ideen Vorbild oder Urbild der Schöpfung. Klar spricht Plato diese Auffassung im Timäus aus, den Leibniz gekannt hat und wiederholt erwähnt.[123]) Dort unteilt Plato, die Welt sei als schönste aller Welten nicht nach dem Gewordenen, sondern einzig nach dem Seienden gebildet: οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον δεδημιούργηται.[124])

Beiden Philosophen ist also wesentlich Vernunfterkenntnis Richtschnur des Handelns. Hinsichtlich der Stellung, die diesem Gesetze inbezug auf das göttliche Wesen zugewiesen wird, herrscht bei beiden Denkern die gleiche Ansicht, wenn Plato beispielsweise im Philebus Gott der Idee des Guten gleichsetzt, Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς ... ἔστι ταγαθόν ... οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ᾽ ἄλλως πως ἔχειν[125]) — und damit die Regeln des Handelns dem göttlichen Wesen immanent erklärt. Verschiedenheit ergibt sich, wenn man den Timäus zu Rate zieht. Wenn die Ideen dem Schöpfer vielleicht auch nicht ausgesprochen autoritativ gegenüberstehen, so sind sie doch seinem Wesen transzendent. Wie die Materie, so hat der Demiurg die Ideenwelt neben sich, und auf diese blickend bildet er das Vergängliche.[126]) Immer

---

121) Gesetze 875 c.
122) a. a. O. I 631 d.
123) vgl. Théod. E I § 20; E III § 379.
124) Timäus 29 a.
125) Philebus 22 c.
126) vgl. Timäus 28 a ff.

tritt dieser Unterschied in der Beziehung des Gesetzes zum menschlichen Handeln hervor. Während nach Leibniz der Mensch das Allgemeine als Anlage in sich trägt, also Natur- und Sittengesetz in sich vereint und es aus innerer Kraft entfaltet, hat er nach Plato etwas von den Ideen nur geschaut. Zwar sind die Abbilder, die mit dem Urbild nicht identisch sein können, seiner Seele eingeboren, aber nicht eingeboren als Keim, der das Ganze faßt, der belebt ist, um Angelegtes zur Vollendung zu bringen .Die reinen Ideen haben ihren Sitz nicht in der Seele, sondern thronen als Wesenheiten in der jenseitigen Welt. Nur durch äußere Beihilfen, durch Anregung des Konkreten, das ein Nachbild des Abstrakten ist, wird es ermöglicht, das wirkliche Sein zu erkennen, weil die Nachbilder die Erinnerung wachrufen an das Vorbild, das die Seele einmal schaute und immerhin als Bild, wenn auch als stark verblaßtes, im Unterbewußtsein trägt.[127])

Der Dualismus zwischen Diesseits und Jenseits wurde in der Antike überbrückt von Aristoteles. Auf ihn fußt Leibniz vor allem, wenn er die Seele als Wohnung und Heimstätte des Wirklichen ansieht. Auch für Aristoteles ist das Sittengesetz objektiv gültige Wahrheit als Gegenstand der Ethik, die von hoher praktischer Bedeutung ist, das Rechte besser zu treffen, und die als Teilwissenschaft der Politik zugewiesen wird. ἆρ' οὖν καὶ πρὸς τὲν βίον ἡ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπήν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος ... δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς τοιαύτη δ'ἡ πολιτικὴ φαίνεται. [128]) Was nun Gegenstand des Wissens ist, ist ewig, ungeworden und unvergänglich. πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δὲ ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή· ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. ἀίδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια, τὰ δ' ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.[129]) Damit werden die Regeln des Handelns dem Bereiche der Willkür entzogen; sie sind vielmehr Gesetze, die auf der Natur beruhen, wie der Ausspruch erkennen läßt: τὰ δὲ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται, τοσαύτην ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι φύσει δὲ μή. [130])

---

[127]) Phädrus 249 f. u. ö.
[128]) Ethic. N. 1094 a, 22—27.
[129]) a. a. O. 1139 b, 19—25.
[130]) a. a. O. 1094 b, 14—17.

Das Sittengesetz als Naturgesetz erscheint der spezifisch menschlichen Natur zugeordnet, und zwar der wissenden oder theoretischen Vernunft, mit der wir jenes Sein betrachten, dessen Prinzipien sich nicht anders verhalten können, — (ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα, τῶν ὄντων ὅσαν αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἐχειν) [131]) — während die praktische Vernunft erst die Beziehung zwischen der erkannten Norm und dem Handeln herzustellen hat. Es ist der theoretischen Vernunft verwandt, (πρὸς γὰρ τὰ τῷ γένει ἕτερα καὶ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἕτερον τῷ γένει τὸ πρὸς ἑκάτερον πεφυκός, εἴπερ καθ' ὁμοιότητά τινα καὶ οἰκειοτητα ἡ γνῶσις ὑπάρχει αὐτοῖς) [132]) — und nicht allein verwandt, sondern ruht als Vermögen in ihr, da ja die Seele im gewissen Sinne alles ist. Ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα. [133])

Inwiefern sich aber bei beiden Denkern Verschiedenheit ergibt hinsichtlich der Art und Weise der Erkenntnis, muß vorläufig einem anderen Zusammenhange überlassen bleiben.[134])

Zum Mittelpunkte der Wissenschaft, die damals jedoch bereits den Hauptwert auf die Brauchbarkeit wissenschaftlicher Ergebnisse für die Anwendbarkeit auf das praktische Leben legte, wurde die Ethik zur Zeit der Stoa.[135]) Sie sah in ihr den eigentlichen Zweck, „die Frucht der Philosophie". Wenn man auch die Physik zum Teil als das Höchste, weil das Göttlichste, ansah, so erfüllt sie doch ihre eigentliche Aufgabe erst im Dienste der Ethik. „Darüber war unter den Stoikern kein Streit", sagt Bonhöffer, „daß auch die Physik, so hoch und hehr sie auch sei, doch nur der Ethik dienen müsse."[136])

---

131) Ethic. N. 1139 a 6—8.

132) a. a. O. 1139 a 8—11.

133) De anima 431 b 21.

134) s. S. 60 ff.

135) Bei dem selbst heute noch verhältnismäßig geringen fragmentarischen Quellenmaterial, dem großen Subjektivismus und nicht zum wenigsten bei der sekundären Bedeutung der Stoa für diese Arbeit, kann es sich hier nicht darum handeln, die Verschiedenheiten der Ansichten der einzelnen Vertreter dieser Schule zu berücksichtigen. Es wird versucht, lediglich das Gemeinsame zu zeichnen. Leibniz selbst gebraucht durchweg den Sammelnamen „die Stoa"; von einzelnen Stoikern nennt er am häufigsten Seneca, Marc Aurel und Cicero, soweit dieser stoische Ansichten übernommen und überliefert hat.

136) Bonhöffer, Epictet und die Stoa. p. 18.

Man unterschied Ethik im engeren und weiteren Sinne. Im engeren Sinne ist sie Theorie und als solche durchweg getrennt von Physik und Logik; im weiteren Sinne ist sie Praxis, das Umsetzen des Erkannten in die Tat. In dieser Auffassung ist die ganze Philosophie Ethik, da die Wissenschaft nur Wert hat, „wenn sie befolgt wird, wenn sie die εὐροια βίου, die gleichmäßig vernünftige Gemütsstimmung, bewegt und erzeugt".[137]) Diese wird allgemein in der Bedeutung tugendhaften Lebens als ethisches Ziel betrachtet. Das Kriterium sittlichen Handelns ist einem Zeno so viel wie „naturgemäß leben", d. h. der menschlichen Vernunft entsprechend zu leben; denn Vernunft und Natur sind keine Gegensätze. Kleanthes erweitert sachlich die Formel, indem er die Naturgesetze, also die Normen sittlichen Handelns, mit dem Weltgesetze und dem Gesetze der Gottheit identifiziert.[138]) Damit ist tugendhaftes Handeln wenigstens für die alte Stoa nichts anderes als Erfüllung eines göttlichen Gesetzes, eine Auffassung, die ja auch Leibniz vertritt. Aber in ihrem Gottesbegriff unterscheidet sich die Stoa wesentlich von ihm. Denn für sie ist das Sittengesetz nicht Aeußerung eines persönlichen, über dem Weltgeschehen stehenden Gottes; ihre Ansichten über sein Wesen sind pantheistisch,[139]) während Leibniz die Gottheit ausdrücklich als die „intelligentia extramundana" oder „supramundana" bezeichnet.[140]) Paul Barth weist auf die Konsequenzen hin, die sich aus dieser Verschiedenheit für die Stellung des Gesetzes zur Gottheit ergeben. Während bei Leibniz Gott nur den Wahrheiten der Vernunft, also den ewigen Wahrheiten, gehorcht, von den tatsächlichen Wahrheiten, dem Naturgesetze, aber Ausnahmen gewähren kann, ist die Gottheit nach stoischer Lehre auch den Gesetzen der Materie unterworfen.[141])

Der Mensch kann nach Auffassung der Stoa das Sittengesetz erkennen, weil sein Logos im materialen Sinne hinter dem göttlichen nicht zurücksteht, sondern ihm ebenbürtig ist, wenn seine Denkkraft im formalen Sinne auch weit schwächer als die göttliche erscheint.[142])

---

[137]) vgl. Bonhöffer, a. a. O. p. 19.
[138]) vgl. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa. p. 28 ff.
[139]) vgl. Bonhöffer a. a. O. p. 10.
[140]) Théod. E II § 217.
[141]) vgl. Barth, Die Stoa. p. 210 f.
Vgl. dazu das hier S. 31 f über die Stellung Gottes zum Naturgesetze Gesagte.
[142]) vgl. Bonhöffer a. a. O. p. 79.

In der Patristik und Scholastik eröffnete sich für Leibniz ein Gebiet, auf dem, soweit es angängig ist, heidnische Philosophie und christliche Anschauung in Einklang gebracht werden sollen. So macht sich z. B. bei Augustin der Einfluß des Neuplatonismus geltend, während Thomas Aquino vorwiegend den Spuren des Stagiriten folgt. Die christliche Lehre aber bildet in erster Linie die geschichtliche Voraussetzung ihrer Ethik. Darum sind es auch neben den allgemeinen metaphysischen Grundlagen vor allem Fragen christlich-theologisch-ethischer Natur, in denen sich Leibniz mit ihnen in bejahendem oder verneinendem Sinne auseinandergesetzt.

Als letzte Norm sittlichen Handelns bezeichnet Augustin die „lex aeterna", die „ratio vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans".[143]) Diese Definition veranlaßt mit der Gleichsetzung von ratio und voluntas, mit den Ausdrücken: befehlen und verbieten, die Frage, ob das Sittengesetz sich darstellt als Kundgebung göttlicher Vernunft oder göttlichen Willens. Man wird von einem von der Weisheit geleiteten Willen sprechen dürfen; es bleibt jedoch dabei zu beachten, daß der Nachdruck gegenüber Leibnizens Auffassung auf der voluntas liegt, da Gott befehlen kann, was er will. In den Confessiones macht sich diese Eigenschaft deutlich bemerkbar, wenn es heißt: „Cum vero aliquid tu repente inusitatum et improvisum imperas, etiam si hoc aliquando vetuisti, quamvis causam imperii tui pro tempore occultes, et quamvis contra pactum sit aliquorum hominum societatis; quis dubitet esse faciendum, quando ea iusta est societas hominum, quae servit tibi?"[144]) An anderer Stelle ist das Verhältnis Gottes zu den Menschen wie das eines absoluten Königs zu seinen Untertanen charakterisiert: „Si enim regi licet in civitate cui regnat, jubere aliquid quod neque ante illum quisquam, nec ipse unquam iusserat; et non contra societatem civitatis ei obtemperatur, immo contra societatem non obtemperatur: generali quippe pactum est societatis humanae obedire regibus suis: quanto magis Deo regnatori universae creaturae suae, ad ea quae iusserit, sine dubitatione serviendum est."[145]) Soll in diesen Konditionalsätzen zunächst auch die unbedingte Pflicht des Gehorsams des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber betont werden, so tritt doch andererseits die Freiheit

143) Augustin, Contr. Faust. l. 22, c. 27.
144) Confessiones l. 3, c. 9.
145) a. a. O. l. 3, c. 8.

des göttlichen Willens in der Gesetzgebung hervor, eine Freiheit, die aber nicht geltend gemacht wird im Sinne tyrannischer Willkür. Denn im gleichen Zusammenhange weist Augustin hin auf die göttliche Gerechtigkeit, die nicht nach dem Gesetze der Gewohnheit, d. h. nach jeweils veränderlichem Gesetze richtet, sondern nach dem untrüglichen Gesetze Gottes, nach welchem sich bilden sollen die Sitten der Länder und Zeiten, wie es deren Eigentümlichkeit angemessen ist.[146]) Dieses Gottesgesetz ist stets das gleiche, wenn auch empirischer Beobachtung Wandel sich zeigt. „Numquid justitia varia est et mutabilis? Sed tempora, quibus praesidet, non pariter eunt; tempora enim sunt."[147]) Die göttliche Gerechtigkeit enthält zwar alle Gesetze, aber der Wille erteilt den verschiedenen Zeiten eben nicht alles zugleich, sondern nur das ihnen Zukommende. Denn wie auch in einem Gedichte nicht alle Versarten enthalten sind, diese vielmehr erst in ihrer Gesamtheit den Inhalt der Kunst ausmachen, die der Poesie Richtschnur ist, so zeigt sich auch, daß die göttliche Gerechtigkeit alles enthält und den verschiedenen Zeiten angemessene Befehle erteilt. „Et non intuebar iustitiam, cui servirent boni et sancti homines, longe excellentius atque sublimius habere simul omnia quae praecipit, et nulla ex parte variari, et tamen variis temporibus non omnia simul, sed propria distribuentem ac praecipientem."[148]) Diese Regeln sind wahr und unwandelbar wie die Gesetze der Zahlen. „Quam ergo verae atque incommutabilites sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae . . . .". [149]) Wie diese Gesetze dem göttlichen Handeln, d. h. dem Willen und der Gerechtigkeit, sich darstellen, findet den gleichen Ausdruck wie später bei Leibniz: Gott hat die Ideen in sich und schafft nach ihnen. Gott ist die eine Weisheit, „in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet homine artifice recte dici potest: porro, si sciens fecit omnia,

---

[146]) vgl. Confessiones l. 3, c. 7.

[147]) ebda.

[148]) ebda.

[149]) Die libero arbitr. l. II, c. X, n. 29.

ea utique fecit, quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset."[150]) Aber, und hier kommt zum Ausdruck, daß der Schwerpunkt auf der voluntas liegt, und der bedeutende Unterschied zu Leibnizens Anschauung: Gott realisiert aus der Fülle der Ideen, was er will, ohne sich ausdrücklich an das Beste zu halten. „Nam prius distinguit, aliud esse quaerere, an possit aliquid esse, quod ad solam possibilitatem pertinet: aliud, utrumne sit. Hanc distinctionem veram esse nemo ambigit: consequens enim est ut quod est, esse potuerit; non est autem consquens ut quod esse potest, etiam sit. Quis enim Dominus Lazarum suscitavit (Joann. XI, 43, 44), sine dubio potuit: quia vero Judam non suscitavit, numquid dicendum est, non potuit? Potuit ergo, sed noluit. Nam si voluisset, eadem etiam hoc potestate fecisset . . ."[151]) Leibniz nimmt Selbstbestimmung zum Besten an, weil nach seiner Auffassung schon das natürlich Unvollkommenere ein Uebel ist: „Et quand même Dieu ne s'abandonneroit au hazard qu'en quelques cas, et en quelque maniere (comme il feroit, s'il n'alloit pas tousjours entierement au meilleur, et s'il étoit capable de preferer un moindre bien à un bien plus grand, c'est à dire un mal à un bien, puisque ce qui empêche un plus grand bien est un mal) il seroit imparfait, aussi bien que l'objet de son choix. . ."[152]) Die Auffassung der natürlichen Unvollkommenheit als Uebel, und zwar als metaphysisches Uebel, findet sich, wie noch gezeigt wird, bei Augustin und Thomas Aquino nicht. Wenn Leibniz es als privatio bezeichnet, mußte er naturgemäß zu der Ansicht gelangen, daß der Grundsatz der Güte Gott das Beste realisieren lasse, obwohl die Verwirklichung anderer Ideen möglich bleibt, da ihr Gegenteil keinen Widerspruch enthält.

Mit der Schöpfung wird nach Augustin Gottes Gesetz als Autoritäts- und Vernunftgesetz den Menschen gegeben; beide, Autorität und Glaube, sollen im Leben wirksam bleiben und sich gegenseitig stützen. „Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum; et certe summa est ipsius jam cognitae atque perspicuae veri

[150]) De civ. Dei l. XI. c. 10.
[151]) De natura et gratia. c. 7, 8.
[152]) Théod. Abrégé I, obj. 8.

tatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est."[153])

Ist das Sittengesetz nach Augustin zwar nicht Produkt eines grundlosen göttlichen Willens, aber doch in letzter Hinsicht des göttlichen Willens, so betont Thomas Aquino vor allem den Anteil der Vernunft am Sittengesetz. In der Auffassung der lex aeterna stimmen Thomas und Leibniz überein. Bei beiden finden wir die gleichen Bilder, um das Handeln Gottes als nach diesem Gesetze geregelt darzustellen: bei Leibniz das des Baumeisters im Reiche der Natur, des Gesetzgebers im Reiche der Gnade,[154]) bei Thomas Aquino das des Künstlers und Gesetzgebers. Wie diese den Plan dessen, was sie zu schaffen gedenken, in sich tragen, bevor sie an die Ausführung gehen, so trägt auch Gott vor der Schöpfung ihr Bild und ihre Gesetze in sich. „. . . sicut in quodlibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quodlibet gubernante oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernatione subduntur. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur ut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis. Unde, sicut ratio divinae sapientiae, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideae, ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis."[155]) Aus diesem Gedanken zieht Thomas den Schluß, der die prägnante Definition des Sittengesetzes enthält: „Et secundum hoc lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum."[156]) Gott ist durch seinen Intellekt Ursache der Dinge aber in engster Verbindung mit seinem allmächtigen Willen. „Manifestum est autem, quod Deus per suum intellectum causat res, cum suum esse sit suum intelligere: unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam."[157]) Daher sind nur

153) De vera religione. c. XXIV, n. 45.
154) vgl. Théod. E II § 112.
155) vgl. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach Thomas von Aquin, p. 13, Anm. 2.
156) vgl. ebda.
157) vgl. Gutberlet, Die Theodicee, p. 196, Anm. 1.

die geschaffenen Wesen dem Gesetze unterworfen. Gott selbst und alles, was zum göttlichen Wesen gehört, also in diesem Sinne auch sein Wille, ist sachlich mit dem Gesetze identisch, nicht diesem irgendwie untertan: „Legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; eo vero quae pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi aeternae non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex aeterna."[158])

Was aus dem ewigen Gesetze als Moralgesetz gilt, wird als Naturgesetz bezeichnet, das nichts anderes ist „quam participatio legis aeternae in rationali creatura".[159]) Eine ausdrückliche Scheidung zwischen ewigem und natürlichem Gesetze hat Leibniz nicht vorgenommen, wenn sie sich auch gedanklich in der Théodicée findet. Ausdrücklich verweist er auf die Scheidung zwischen natürlichem und positivem Gesetze; „. . . . Les morales sont de la premiere espèce, et les ceremonielles de la seconde". In dieser Trennung weiß er sich mit Thomas Aquino und den Scholastikern in Uebereinstimmung: „Thomas d'Acquin et tous les Thomistes ont été du même sentiment, avec le commun des Scolastiques et des Theologiens de l'Eglise Romaine."[160])

Bei Plato, Aristoteles, der Stoa, Augustin und Thomas Aquino fand Leibniz das Sittengesetz als Vernunftgesetz aufgefaßt. Der Grund, es in dieser Form zu bestimmen, liegt in der Anerkennung von Zwecken, die als Objekte der Vernunft vom Willen realisiert werden. Wo man diese Zwecke überhaupt, sowohl in der Naturwissenschaft als auch in der Philosophie, leugnet, muß naturgemäß auch eine andere Auffassung des Gesetzes sich herausbilden. Soweit das Normative in Beziehung zu Gott steht, wird entweder ein grundloser göttlicher Wille, d. i. vollendete Willkür, seine letzte Quelle, oder es ergibt sich — von Gott als der letzten Quelle ganz abgesehen — aus konventionellen Satzungen der Menschen und verliert mit der letzten Bestimmung gleichzeitig den Anspruch auf metaphysische Geltung. Die erste Auffassung fand Leibniz bei Descartes vertreten. Dieser verbannte den Zweckbegriff aus der Philosophie und ließ lediglich Wirkursachen gelten. „Nous ne nous arresterons pas aussi à examiner les fins que Dieu . . . s'est proposé en creant le monde, et nous rejeterons entierement de nostre Philosophie

158) vgl. Wagner, a. a. O. p. 15, Anm. 1.
159) vgl. a. a. O. p. 17.
160) Théod. E II § 182.

la recherche des causes finales: car nous ne deuons pas tant presumer de nous-mesme, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils; mais, le considerant comme l'Autheur de toutes choses, nous tascherons seulement de trouuer, par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous ... etc."[161]) Ist aber Gott nur Wirkursache der Dinge, dann gehen diese nicht auf einen geordneten Plan zurück. Vor dem Dasein irgendeines Wesens gibt es von ihm keine Idee, weder im Sinne zeitlicher Priorität noch als ratio ratiocinata; vielmehr zeigt der göttliche Wille vollkommene Indifferenz als Merkmal höchster Allmacht. „Quant à la liberté du franc-arbitre, il est certain que celle qui se retrouue en Dieu, est bien differente de celle qui est en nous, d'autant qu'il repugne que la volonté de Dieu n'ait pas esté de toute eternité indifferente à toutes les choses qui ont esté faites ou qui se feront iamais, n'y ayant aucune idée qui represente le bien ou le vray, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut obmettre, qu'on puisse feindre auoir esté l'objet de l'entendement diuin, auant que sa nature ait esté constituée telle par la determination de sa volonté. Et ie ne parle pas ici d'vne simple priorité de temps, mais bien d'auantage ie dis qu'il a esté impossible qu'vne telle idée ait precedé la determination de la volonté de Dieu par vne priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'Escole, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'vn plutost que l'autre. . . . Et ainsi vne entiere indifference en Dieu est une preuue tres-grande de sa toute-puissance."[162]) Für die Ethik ist damit dargetan, daß der Scheidungsgrund zwischen Gut und Uebel nicht gilt um seiner Wahrheit willen, sondern erst kraft göttlicher Autorität. In der sechsten Meditation heißt es weiterhin: „Car si quelque raison ou aparence de bonté eust precedé sa preordination, elle l'eust sans doute déterminé à faire ce qui auroit esté de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genese, elles sont tres-bonnes, c'est à dire que la raison de leur bonté depend de ce qu'il les a ainsi voulu faire."[163]) In der Théodicée verweist Leibniz auf diese Ansicht Descartes'.[164]) Descartes hat offenbar, trotzdem er den Zweck-

[161]) Principes, I, 28.
[162]) Meditations, rep. 6, 6.
[163]) a. a. O. rep. 6, 8
[164]) Théod. E II, § 186.

begriff leugnete, die Freiheit des göttlichen Willens beibehalten wollen. Leibniz sieht darin nur eine seiner philosophischen Listen. Er kann dieser Auffassung nicht zustimmen, weil sie die Wahl, das Hauptmerkmal des freien Willens, unmöglich macht. „Mais si les affirmations des verités necessaires étoient des actions de la volonté du plus parfait esprit, ces actions ne seroient rien moins que libres, car il n'y a rien à choisir. Il paroit que M. Descartes ne s'expliquoit pas assés sur la nature de la liberté, et qu'il en avoit une notion assés extraordinaire, puisqu'il lui donnoit une si grande etendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des Verités necessaires étoient libres en Dieu. C'étoit ne garder que le nom de la liberté."

Für den Menschen ist das Gesetz nach Descartes in letzter Instanz Autoritätsgesetz, d. h. es wird von außen an ihn herangebracht. Obwohl gewisse Ideen eingeboren sind, obwohl Descartes größte Achtung zeigt vor den Vernunfterkenntnissen, so werden sie doch nicht absolute Richtschnur für sittliches Handeln. Man hat in erster Linie dem geoffenbarten Worte zu folgen, besonders dort, wo Widerspruch zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarung sich ergibt; die eigene klare Ueberzeugung muß der Autorität weichen. „Surtout, nous tiendrons pour regle infaillible, que ce que Dieu a reuelé est incomparablement plus certain que le reste; afin que, si quelque estincele de raison sembloit nous suggerer quelque chose au contraire, nous soyons tousjours prests à soûmettre nostre jugement à ce qui vient de sa part."[165]) Es ist nicht zu sehen, wie weit Descartes die Kompetenz der Offenbarung ausgedehnt wissen will, auf welcher Grundlage sich also für ihn tatsächlicher Widerspruch ergeben könnte. Ihm gegenüber hält Leibniz daran fest, daß unsere Vernunfterkenntnis zur Offenbarung nicht in Widerspruch treten kann; mit Rücksicht auf die Mysterien trennt er ja zwischen vernünftigen und übervernünftigen Wahrheiten. Aus diesem Grunde und wegen seiner Auffassung der Seele als Monade ist uns das Sittengesetz, soweit wir selbst es klar erfassen, niemals Ausdruck fremden Willens oder fremder Autorität. Er steht somit in denkbar größtem Gegensatze zu Descartes.

Naturgemäß mußte der Gegensatz sich noch verstärken in seinem Verhältnisse zu Spinoza, der mit Schärfe die Konsequenzen aus dem Cartesianischen Systeme zog. Von

165) Principes. I, 76.

vornherein besteht der grundlegende Unterschied zwischen Leibniz und Spinoza darin, daß Spinoza lediglich deskriptive Ethik geben will und auf Grund der rein theoretischen Grundlagen seiner Philosophie auch nur geben kann. Denn er will die menschlichen Handlungen nur erklären und verstehen im Gegensatze zu denen, die normative Ethik geben und nach seiner Meinung das Affektleben verachten. So sagt er in der Praefatio zum 3. Teile seiner Ethik: „Plerique, qui de Affectibus, et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Nam hominem naturae ordinem magis perturbare, quam sequi, ipsumque in suas actiones absolutam habere potentiam, nec aliunde, quam a se ipso determinari, credunt. Humanae deinde impotentiae, et inconstantiae causam communi naturae potentiae, sed, nescio cui naturae humanae vitio, tribuunt, quam propterea flent, rident, contemnunt, vel, quod plerumque fit, destestantur; ... Nam ad illos revertere volo, qui hominum Affectus, et actiones detestari, vel ridere malunt, quam intelligere. His sine dubio mirum videbitur, quod hominum vitia, et ineptias more Geometrico tractare aggrediar, certa ratione demonstrare velim ea, quae rationi repugnare, quaeque vana, absurda, et horrenda esse clamitant. Sed mea haec est ratio. Nihil in natura fit, quod ipsius vitio possit tribui; est namque natura semper eadem, et ubique una, eadem ejus virtus, et agendi potentia, hoc est, naturae leges, et regulae, secundem quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eaedem, atque adeo una, eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges, et regulas naturae universales. Affectus itaque odii, ... in se considerati ex eadem naturae necessitate, et virtute consequuntur, ac reliqua singularia; ...“[166]) Aus dieser Aufgabestellung spricht gleichzeitig deutlich der Begriff notwendigen Geschehens auch auf dem Gebiete der Moral, ein Begriff, gegen den Leibniz sich äußert, wo immer der Name Spinoza in der Théodicée genannt ist.[167]) Wird der Mensch durch Naturgesetze mit zwingendem Charakter bestimmt, d. h. wird die Möglichkeit der Stellungnahme des Willens zu einem Gesetze

[166]) Ethica III, praef. p. 137 f.

[167]) vgl. Théod. E I § 67; E II § 173; E II § 174; E III § 345; Abrégé II § 3.

geleugnet, so ist der Moral der Boden entzogen; es gibt weder Gut noch Böse, weder Verdienst noch Schuld, weil jede sittliche Verantwortlichkeit fehlt. Wenn daher Spinoza im 4. und 5. Teile der Ethica sittliche Normen gibt, so geschieht es im Widerspruche zur metaphysischen Grundlage seines Systems.

In Uebereinstimmung mit dem Gedanken notwendigen Geschehens lehnt Spinoza ein eigentlich moralisches Reich ab; ein „imperium in imperio" gebe es nicht, ein Staat im Staate sei eine Chimäre. Auf die Begründung dieser Behauptung verweist Leibniz in der Théodicée.[168]) Nach Spinoza verdankt der menschliche Geist sein Dasein nicht der freien Schöpfung eines vernünftigen Gottes, sondern durchaus natürlichen Ursachen, die mit einer Notwendigkeit wirken, „daß es ebensowenig in unserer Gewalt steht, einen gesunden Geist wie einen gesunden Körper zu haben".[169]) Leibniz findet, daß Spinoza diese Lehre übertrieben habe, ohne an der betreffenden Stelle seine Ansicht zur Abweisung und Begründung darzulegen. Tatsächlich kennt er selbst vom Standpunkte des Menschen aus ein imperium in imperio. „Cette Cité de Dieu, cette Monarchie veritablement Universelle est un Monde Moral dans le Monde Naturel."[170]) Aber beide, Reich der Natur und Staat der Geister, bilden keine Gegensätze; das Reich der Moral beruht vielmehr auf dem Reiche der Natur und stellt nur eine höhere Entwicklungsstufe eines Teiles des Naturbereiches dar; beide stehen in Einklang. „Comme nous avons établi cy dessus une Harmonie parfaite entre deux Regnes Naturels, l'une des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer icy encore une autre harmonie entre le regne physique de la Nature et le Regne Moral de la Grace, c'est à dire entre Dieu, consideré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu consideré comme Monarque de la Cité divine des Esprits."[171]) Jedoch ist auch für Spinoza sittliches Handeln Leben nach Vernunfterkenntnissen, sofern es wahre Betätigung des Selbsterhaltungstriebes bedeutet. Dieser besteht für ihn wesentlich in dem „Genuß der Seele" oder „in dem Streben, ein vernünftiges Leben zu genießen".[172]) Nach dem Naturgesetze ist es eben zu wahrer

168) Théod. E III, § 372.

169) Abhandlung vom Staate, c. II, 6.

170) Monadologie § 86.

171) a. a. O. § 87.

172) vgl. Ethica IV, c. 5; c. 8.

Selbsterhaltung notwendig, daß der Mensch durch die Vernunft bestimmt werde und sich durch sie leiten lasse. „... nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum, optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant; ex quibus sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos, atque honestos esse."[173]) Gerade die absolut klare Erkenntnis, die Erkenntnis des höchsten Seins, bringt die Forderungen der Vernunft zum Siege, weil der Mensch dann nicht im einzelnen untergeht, sondern im Ewigen lebt und hier seinen wahren Nutzen und Genuß sucht.[174]) Aber bindenden, verpflichtenden Charakter hat auch die Forderung, nach Vernunftserkenntnissen zu handeln, nicht. „Existit unusquisque summo naturae jure, et consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit . . . . . "[175])

Engere Verwandtschaft in der Auffassung des Sittengesetzes besteht zwischen Leibniz und dem anderen Fortbildner des Cartesianischen Systems, Malebranche. Er bezeichnet die Regeln des Handelns mit dem Ausdrucke „l'ordre".[176]) Unter dieser Ordnung versteht er „les rapports de grandeur" und „les rapports de perfection". Die „rapports de grandeur" umfassen Beziehungen, „qui sont entre les idées des êtres de même nature".[177]) Es sind Beziehungen, die sich als notwendige Wahrheiten ausweisen, weil sie exakt durch Zahlen darzustellen sind; sie sind ewig, weil sie die ideale Ordnung der Dinge in Gott bilden, nach der diese geschaffen sind. Die Beziehungen der Vollkommenheit, „(qui) sont entre les idées des êtres ou des manières d'êtres de différente nature, comme entre le corps et l'esprit,"[178]) sind mit der Zeit entstanden, da diese erst wirk-

[173]) Ethica IV, prop. 18, schol.
[174]) vgl. a. a. O. V, prop. 42, schol.
[175]) a. a. O. IV, prop. 37, schol. II.
[176]) vgl. Méd. Chrét. IV., 1.
[177]) a. a. O. IV, 7 ff.
[178]) ebda.

lich werden können mit oder nach der Schöpfung. „. . mais les rapports qui sont entre les êtres créés ou entre ces êtres et leurs idées n'ont pu commencer avant que ces êtres fussent produits, car il n'y a point de rapport entre des choses qui ne sont point."[179]) Sie sind auch kein ursprünglich notwendiges Gesetz, da Gott aus den ewigen Ideenkomplexen frei verwirklicht.[180]) Aber die natürliche Ordnung ist nach der ewigen und notwendigen geregelt und in dieser Regelung auch mit ihr identisch. „. . Les autres sont arbitraires, et ce sont les lois générales de la nature et de la grâce. Mais Dieu n'a établi ces dernières que parce que l'ordre demande qu'il agisse ainsi."[181]) Daher kann er auch beide Ordnungen zusammenziehen in den Gesetzen des Handelns der Geister. „Or il y a cette différence entre les rapports de grandeur et les rapports de perfection, que les rapports de grandeur sont des vérités toutes pures, abstraites, métaphysiques, et que les rapports de perfection sont des vérités et en même temps des lois immuables et nécessaires, ce sont des règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit."[182]) Der Begriff des Sittengesetzes enthält also im wesentlichen die Scheidung zwischen dem ewigen und dem in der Welt realisierten Teile des ewigen Gesetzes, dem Naturgesetze. Hinsichtlich seiner Quelle ist es in erster Linie Vernunft-, nicht Willensgesetz. Dem Menschen wird es jedoch nicht bekannt auf dem Wege innerer Entwicklung der Vernunfterkenntnisse. Die eigentliche Darlegung der Art und Weise der Erkenntnis gehört dem Abschnitte über die Wesensanlage des Menschen an; es sei hier nur darauf hingewiesen, daß, da das Geschöpf durch Gott erkennt und durch die Beziehungen handelt, die es als Geist zum unendlichen Geiste hat, es die Sittengesetze nur durch Gott und in Gott schaut. „Nous croyons enfin que tous les esprits voient les lois éternelles aussi bien que les autres choses en Dieu, mais avec quelque différence. Ils connaissent l'ordre et les vérités éternelles, et même les êtres que Dieu a faits selon ses vérités ou selon l'ordre, par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse de Dieu qui les éclaire. . . . Mais c'est par l'impression qu'il reçoivent sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, et tâche, pour ainsi dire, de rendre leur volonté

179) Méd. Chrét. IV, 5.
180) vgl. Traité De Morale, I, I, 5.
181) Méd. Chrét. VII, 18.
182) a. a. O. IV, 8.

entièrement semblable à la sienne, qu'il connaissent que l'ordre immuable est leur loi indispensable . . . Car la connaissance de toutes ces lois ou de l'obligation qu'ils ont de se conformer à l'ordre immuable n'est pas différente de la connaissance de cette impression, qu'ils sentent toujours en eux-mêmes, quoiqu'ils ne la suivent pas toujours par le choix libre de leur volonté; et qu'ils savent être commune à tous les esprits, quoiqu'elle ne soit pas également forte dans tous les esprits."[183])

Obwohl bei Malebranche zwei Richtungen, Rationalismus und Mystizismus, sich zeigen, so betont er doch im Gegensatze zu Descartes und in Uebereinstimmung mit Leibniz, daß die Vernunftserkenntnis Richtschnur unseres Handelns sein müsse; Theologie und Philosophie sind nicht zu trennen, sollen vielmehr miteinander arbeiten unter dem Primate der Vernunft. Der Glaube hat Wert als Durchgangsstadium zum Wissen. „La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence."[184]) Die Vernunft ist Herrin, nicht Dienerin der Religion, „La raison dont je parle est infaillible, immuable, incorruptible. Elle doit toujours être la maîtresse: Dieu même la suit. En un mot, il ne faut jamais fermer les yeux à la lumière: mais il faut s'accoutumer à la discerner des ténèbres ou des fausses lueurs, des sentiments confus, des idées sensibles, qui paraissent lumières vives et éclatentes à ceux qui ne sont pas accoutumés à discerner le vrai du vraisemblable, l'évidence de l'instinct, la Raison de l'imagination son ennemie."[185]) In diesem Sinne sind Religion und Phisosophie auch identisch. „La Religion, c'est la vraie philosophie."[186])

Hatte die Philosophie der Neuzeit auf dem Kontinente die Quelle der Erkenntnis in der ratio gesucht, ohne jedoch methodisch die Empirie entbehren zu können, so hatten die Engländer ihrerseits diese in der Empirie gesehen, und von diesem Gesichtspunkte aus erhält ihr philosophisches Denken sein eigenartiges Gepräge. Können auch sie die ratio nicht unbeachtet lassen, da sie eben für jede Verallgemeinerung des Einzelfalles ausschlaggebend ist, so suchen sie doch geistige Vorgänge als körperliche zu bestimmen, d. h. das Geistige in das Körperliche hinabzuziehen, nicht dieses zu jenem emporzuheben, wie es bei Leibniz der

183) Recherche III, partie 2, c. 6.
184) Traité De Morale I, c. 2, II.
185) ebda.
186) ebda.

Fall war. Dieser unterhielt auch zu jener Strömung, den Engländern Hobbes[187]) und Locke,[188]) rege Beziehungen.

Im Gegensatze zu Leibniz leitet Hobbes jedes Gesetz aus der Erfahrung her. Es bildet sich im allmählichen Aufsteigen vom „bellum omnium contra omnes" zu geordnetem Staatswesen. Wie das geschieht, erhellt am kürzesten aus dem Vorworte zu De Cive, in dem Hobbes zeigt, welchen Weg er bei der Untersuchung der zu behandelnden Fragen einschlagen will. „Ostendo primo conditionem hominum extra societatem civilem, quam conditionem liceat statum naturae, aliam non esse quam bellum omnium contra omnes; atque in eo bello jus esse omnibus in omnia: deinde homines omnes ex eo statu misero et odioso, necessitate naturae suae, simulatque miseriam illam intellexerint, exire velle: id autem, nisi initis pactis a jure suo in omnia decedant, fieri non posse. Porro quae sit pactorum natura, quo modo jura ab alio in alium, ut pacta valida fiant, transferri debeant; item quae jura et quibus ad stabiliendam pacem necessario concedenda sunt, id est, quae sint rationis dictamina ea quae leges naturales appellari proprie possunt. . ."[189])

Dieses Gesetz im Dienste der Selbsterhaltung ist immer der Ausdruck einer Macht oder Autorität. „Lex est mandatum ejus personae, sive hominis sive curiae, cujus praeceptum continet obedientiae rationem . . ." „Lex enim ejus

---

187) Im Anhange II der Théodicée gibt Leibniz eine Darstellung des Inhaltes der Schrift „The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance", der Kontroverse zwischen Hobbes und dem Bischof Bramhall, die 1656 veröffentlicht wurde. Es handelt sich weniger um eine Auseinandersetzung, sondern durchweg um Wiedergabe der Gedanken dieser Abhandlung und um kurze Kritik, zu der Leibniz sich aus zwei Gründen bewogen fühlte: weil zu seiner Zeit Hobbes' Werke nur in englischer Sprache veröffentlicht waren, und er manches Gute und Sinnreiche in seinen Gedanken fand, dann auch, weil er es für notwendig hielt, andererseits den Leser auf Irrtümer aufmerksam zu machen, die ihm verhängnisvoll werden könnten. (vgl. Théod. Abrégé II, § 12).

188) Mit Locke setzt er sich eingehend auseinander in seinen „Nouveaux essais sur l'entendement humain," die zwar zu Lebzeiten Locke's in Charlottenburg verfaßt, aber erst 1765 in der Raspeschen Sammlung veröffentlicht wurden. Bekanntlich hatte Leibniz selbst aus Pietät dem 1704 verstorbenen Locke gegenüber von der Herausgabe Abstand genommen.

189) Hobbes, De cive, praef. ad. lect.

est, qui potestatem habet in eos, quibus praecipit."[190]) Autorität bleibt der Geltungsgrund überhaupt für alle Arten von Gesetzen, welche Hobbes kennt. „Ut praecepta Dei respectu hominum, civitatis respectu civium, et universaliter omnium potentium respectu eorum, qui non possunt resistere, eorum leges dicendae sunt."[191]) Von autoritativer Geltung machen allein die Naturgesetze eine Ausnahme; sie sind mit unserer Vernunft gegeben. Nach strengem Sprachgebrauche sind sie deswegen keine eigentlichen Gesetze. „Naturae autem quas vocamus leges, cum nihil aliud sint quam conclusiones quaedam ratione intellectae, de agendis et omittendis; lex autem propie atque accurate loquendo, sit oratio ejus, qui aliquid fieri vel non fieri aliis jure imperat: non sunt illae proprie loquendo leges, quatenus a natura procedunt." Beziehungsweise jedoch sind sie als Gesetze zu bezeichnen, soweit sie uns durch die heilige Schrift bekannt sind, diese aber das Gesetz Gottes, somit Ausdruck einer Autorität, ist.[192])

Für Hobbes ergibt sich Identität von natürlichem, moralischem und göttlichem Gesetze. Die Linie führt weiter zur Identität mit dem Staatsgesetze; denn moralisch handeln, den Natur- und Gottesgesetzen gehorchen, heißt, dem Staatsgesetze sich unterwerfen.[193]) In gutem Zusammenhange finden wir die Kette der Beziehungen der Gesetze in den Animadversionen auf des Bischofs Antworten. „How came it then to be a law to us? Did God speak it viva voce to us? Have we then any other warrant for it than the word of the prophets? Have we seen the miracles? Have we any other assurance of their certainty than the authority of the Church? And is the authority of the Church any other than the authority of the commonwealth, or that of the commonwealth any other than that of the head of the commonwealth, or hath the head of the commonwealth any other authority than that which hath been given him by the members?"[194]) Solange es aber verschiedene Staaten gibt, kann es kein objektiv gültiges Gesetz geben; denn die Staatsgesetze sind wandelbar, wie Hobbes einräumt. „I think rather that the reason of him that hath the sovereign authority, and by whose sword we

[190]) De cive c. 14, 1.
[191]) ebda.
[192]) a. a. O. c. 3, 33.
[193]) vgl. De homine c. 15, 3.
[194]) Questions, p. 179.

look to be protected both against war from abroad and injuries at home, whether it be right or erroneous in itself, ought to stand for right to us that have submitted ourselves thereunto by receiving the protection."[195]) Des Menschen moralische Aufgabe ist daher, wie ein Kartenspieler den Spielregeln zu folgen. „In the same manner as men in playing turn up trump, and as in playing their game their morality consisteth in not renouncing, so in our civil conversation our morality is all contained in not disobeying of the laws."[196]) Spielt also der Mensch ein anderes Spiel, so hat er auch anderen Spielregeln zu folgen; spielt er von vornherein nicht, dann gelten auch für ihn keine Regeln. Er verscherzt allerdings die Vorteile, die sie ihm bieten könnten. Hobbes erkennt jedoch an, daß der Mensch immer Gott als dem natürlichen Gesetzgeber verantwortlich bleibe; „quod si jus regnandi habeat Deus ab omnipotentia sua, manifestum est obligationem ad praestandam ipsi obedientiam incumbere hominibus propter imbecillitatem."[197]) Aber dieser Hinweis verliert seine Bedeutung, da ja die Gottesgesetze erst Geltung erhalten durch das Staatsgesetz.

Hobbes untergräbt letzten Endes die metaphysische Grundlage der Moral, die für Leibniz immer notwendiger Unterbau der Ethik bleibt. Es ist auch nicht zu verkennen, daß die Sozialethik des Hobbes, welche die Individualethik ausschließt, da sie im Menschen nur den Staatsbürger sieht, keine Norm geben kann, die das Individuum im allerpersönlichsten Tun und Lassen erfassen könnte, während Leibnizens Ethik Individualethik im höchsten und strengsten Sinne ist. Sie zieht ja alles das in ihren Bereich, was an Werten in jeder Monade angelegt ist und entwickelt werden kann.

Locke teilt mit Leibniz die Wertschätzung der Moral als Wissenschaft in ihrer Bedeutung für die Menschheit. Er sagt: „I think I may conclude, that morality is the proper science and business of mankind in general, who are both concerned and fitted to search out their summum bonum."[198]) Einen Ausspruch über Allgemeinbedeutung der Ethik finden wir in der Théodicée nicht, aber eine tatsächliche Hochachtung und Untersuchung ethischer Probleme,

195) Questions, p. 176.
196) a. a. O. p. 194.
197) De cive, c. 15, 7.
198) Essay, l. IV, c. 12, 11.

wenn diese auch wesentlich unter dem Gesichtspunkte von Théodicéefragen behandelt werden. Beide sehen die Ethik an als demonstrative Wissenschaft.[199]) Locke hält jedoch im Gegensatze zu Leibniz für alle ethischen Wahrheiten einen Beweis für unerläßlich; gerade diese Notwendigkeit ist ihm Grund zu der Annahme, daß auch die moralischen Ideen wie alle übrigen dem Menschen nicht eingeborenen seien. „Another reason that makes me doubt of any innate practical principles is, that I think there cannot any one moral rule be proposed wherof a man may not justly demand a reason."[200]) Die Leugnung der angeborenen Ideen und alle Konsequenzen, die sich daraus ergeben, bilden den Hauptunterschied zwischen Leibniz und Locke.

Locke nennt drei Arten von Gesetzen: göttliches, bürgerliches und philosophisches Gesetz, das gleich ist dem Gesetze der öffentlichen Meinung oder des Rufes.[201]) Unter dem göttlichen Gesetze begreift er jenes Gesetz, „which God has set to the actions of men, — whether promulgated to them by the light of nature, or the voice of revelation."[202]) Es schließt also natürliches und positives Gesetz in sich. Die beiden anderen Arten brauchen in diesem Zusammenhange keine Berücksichtigung zu finden, weil Leibniz das Recht in der Théodicée nicht berücksichtigt und die dritte Art überhaupt nicht unterschieden hat. Dem göttlichen Gesetze stehen die beiden anderen an objektivem Werte nach; denn das göttliche Gesetz ist „the only true touchstone of moral rectitude; and, by comparing them to this law, it is that men judge of the most considerable moral good or evil of their actions,"[203]) wenn auch die Masse der Menschen ihre Handlungen am philosophischen Gesetze mißt und ausführt, was der öffentlichen Meinung lobenswert und damit gut, oder zu tadeln und damit lasterhaft erscheint.[204]) Das göttliche Gesetz ist für die Menschen Autoritätsgesetz schon in dem Sinne, daß, weil es keine angeborenen Ideen gibt, die Maximen aus der Erfahrung abgeleitet werden müssen. Zudem wird Gott mit scharfen Strichen als Gesetzgeber gezeichnet; er hat das Recht und die Macht zur Forderung unbedingten Gehorsams. „That

199) vgl. Gesche, Die Ethik Leibnizens, p. 9.
200) Essay, l. I. c. 2, 4.
201) a. a. O. l. II, c. 28.
202) a. a. O. l. II, c. 28, 8.
203) vgl. ebda.
204) vgl. a. a. O. l. II, c. 28, 11.

God has given a rule whereby men should govern themselves, I think there is nobody so brutish as to deny. He has a right to do it; we are his creatures . . . . and he has power to enforce it by rewards and punishment of infinite weight and duration in another life; for nobody can take us out of his hands."[205]) Aber Gottes Weisheit und Güte geben den Menschen auch die Fähigkeit, jene Gesetze zu befolgen.[206]) Gerade die göttliche Weisheit, die auf die Anlage des Menschen Rücksicht genommen hat, ist der Grund, daß autoritatives Handeln nichts Widernatürliches bedeutet. „. . . . the obedience we owe him so congruous to the light of reason, that a great part of mankind give testimony to the law of nature."[207]) Doch bleibt bestehen, daß es Regeln gibt, deren Ursache wir nicht angeben können, wenn wir sie nicht auf den Willen Gottes zurückführen. „. . . . . but yet I think it must be allowed that serveral moral rules may receive from mankind a very general approbation, without either knowing or admitting the true ground of morality; which can only be the will and law of a God, who sees men in the dark, has in his hand rewards and punishments, and power enough to call to account the proudest offender."[208]) Ihm gegenüber bestimmt Leibniz das Gesetz als absolutes Vernunftgesetz, das dem Menschen eingeboren ist. Auch er gesteht zu, daß wir es in seiner ganzen Fülle erst allmählich klar erkennen; mit der Entwicklung der Vernunfterkenntnisse wächst auch die Einsicht, welche Handlungen dem Plane des Gesetzgebers am meisten entsprechen.

Ein Rückblick ergibt in Kürze: Leibniz hält unbedingt fest an der metaphysischen Grundlage sittlicher Normen; er befindet sich damit in Gegensatz zu Hobbes, für den jedes Gesetz erst Geltung hat durch das Staatsgesetz. Der letzte Grund des Seins dieser Normen ist die göttliche Vernunft, nach welcher der Wille schafft, während es nach Descartes einem völlig indifferenten göttlichen Willen, nach Spinoza einem Gotte „sine intellectu et voluntate" zuzuschreiben ist.

Für den Menschen ist das Sittengesetz reines Vernunftgesetz. Es herrscht Autonomie in dem Sinne, daß die ethischen Normen ihm in ihrer Fülle eingeboren sind und

---

205) Essay l. II, c. 28, 8.
206) ebda.
207) a. a. O. l. I, c. 2, 6.
208) ebda.

er sie aus sich selbst ohne äußere reale Beihilfe erkennen kann. Hypothetisches Handeln ist nur dort zu fordern, wo auf Grund der Vorstellungsentwicklung die Erkenntnis noch nicht klar ist. In dieser engen Umgrenzung ist vor Leibniz der Sinn des Gesetzes als dem Menschen eingeboren nicht ausgesprochen worden, da es entweder mit physischer oder göttlicher Beihilfe oder auf Grund beider Momente erfaßt wird. Wo Leibniz Einwirkung annimmt, handelt es sich um ideale Hilfe, die aber nichts Fremdes darstellt, sofern uns das ganze Universum mit allen seinen Gesetzen eingeboren ist.

Das Subjekt sittlichen Handelns in seinem Verhältnis zur Norm auf Grund des Erkennens

(Nach Wahl verschiedener Standpunkte.)

Damit der Mensch sittlich handeln könne, muß er seiner Wesensanlage nach so beschaffen sein, daß er um die Bestimmungen des Gesetzes weiß und in sich die Kraft trägt, mit Freiheit sich in seinen Handlungen für oder gegen sie zu entscheiden. Erkenntnismöglichkeit und Willensfreiheit sind zu fordern.

Wie alles Geschaffene ist auch der Mensch nach Leibniz mit seinem Handeln und Leiden eingeordnet in den Mechanismus des Universums. Sein Körper folgt den Gesetzen der Wirkursachen, seine Seele handelt nach Zwecken, weil sie als Monade von höherer Entwicklung die Fähigkeit zur Verknüpfung ewiger Wahrheiten in sich trägt. Sie ist unsterblich im Gegensatze zur Tierseele, die Leibniz unzerstörbar nennt. Der Unterschied zu ihr ist dadurch gegeben, daß beim Tode des Menschen nicht allein die Seele, sondern auch die Persönlichkeit fortbesteht; „c'est à dire, en disant que l'ame de l'homme est immortelle, on fait subsister, ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment reflexif interne de ce qu'elle est."[1])

Leibniz betont also für das Wesen der Persönlichkeit Identität und Unsterblichkeit der Seele. Zwar kann auch der menschliche Körper nicht zugrundegehen im Sinne vollkommenen Zerstörtwerdens; aber er ist in ständigem Wandel begriffen und bedeutet daher keine Identität in strengster Auffassung des Wortes. Im weitesten Sinne ist er identisch,

---

[1]) Théod. E I § 89; nur in diesem Paragraphen wird in der Théodicée der Ausdruck „conscience", Gewissen, gebraucht. Dies ist eine auffällige Erscheinung, da gewöhnlich bei der Betonung des Gesetzes als Vernunftgesetz in erster Linie der Begriff des Gewissens zur Geltung kommt. Aber die Ergänzung „oder das innere rückbezügliche Bewußtsein dessen, was sie ist", legt klar, daß Vernunft und Gewissen für Leibniz identisch sind.

weil ein und derselbe in kontinuierlicher Evolution und Involution befindliche Körper für immer ein und derselben Seele zugeordnet bleibt.[2]) Für Identität, wie sie zur Begründung moralischen Handelns dienen könnte, reicht auch die Erfahrung nicht aus, weil die Aufnahme idealer Eindrücke mit dem Standpunktswechsel des Geschöpfes im Universum und persönlichem Gebrauche von logischen Regeln bei dem Verknüpfen der Eindrücke sich wandelt, also kein absolut objektives Erfassen von Wahrheiten zuläßt. Erst die Vernunft erhebt den Menschen zum Bürger des Gottesstaates mit seinen Rechten und Pflichten. Sie ist sich selbst identisch, weil ihr Arbeitsmaterial, die ewigen Wahrheiten, in ihrer Gesamtheit ihr eingeboren sind und aus ihr selbst entfaltet werden können. Leibniz bezeichnet die Vernunft auch als das eingeborene Licht. „Lumen innatum consistit tum in Ideis incomplexis, tum in nascentibus inde in notitiis complexis. Ita fit ut Deus et Lex Dei aeterna inscribantur cordibus nostris, etsi negligentia hominum et affectibus sensualium saepe obscurentur."[3]) Durch diese Gabe erst ist der Mensch befähigt, sich selbst zu erkennen[4]) als Individuum und als Teil des Alls, sein Ziel zu erfassen und Mittel und Wege zu seiner Erreichung zu finden. Da der Seele als vernünftiger Monade kein Eindruck wieder verloren gehen kann, bleibt in ihr das Gedenken an ihre Handlungen, das innere rückbezügliche Bewußtsein, zugleich auch das Empfinden für Lohn und Strafe und die Berechtigung beider. Lediglich aus der Notwendigkeit des Persönlichkeitsbewußtseins für Lohn und Strafe leitet Leibniz seinen dauernden Fortbestand ab („. . . ce qui la rend capable de chatiment et de recompense..")[5]) Eine rein philosophische Begründung fehlt.

Die Vernunft des Menschen ist aber keine Kraft, der der Wille folgen müßte. Außer den klaren Vorstellungen befinden sich in der Seele — wie schon gesagt — die petites perceptions, die, wenn man sich von ihnen im Urteil leiten läßt, zu einer „raison corrompue" führen, welche die aus den verworrenen Vorstellungen resultierenden Vorurteile und Leidenschaften in ihre Tätigkeit mischt.[6]) Denn jene petites perceptions, die auf der Sinneswahrnehmung beruhen, sind

[2]) vgl. Monadologie § 72.
[3]) Théod. Abrégé IV § 99.
[4]) vgl. Monadologie § 30.
[5]) Théod. E I § 89.
[6]) vgl. a. a. O. D § 62.

oft der Wahrheit entgegen, nicht allein dann, wenn man sich ihrer nicht mit der entsprechenden Vorsicht bedient. Sie können schon täuschen einerseits wegen der natürlichen Schwäche unserer Organe, andererseits durch die Art der Sinnestätigkeit überhaupt.[7]) Auf diesen Gegensätzen, die der Verknüpfungstätigkeit sich bieten, beruht die Möglichkeit der Wahl verschiedener Objekte, die Möglichkeit auch des Irrtums.

Neben der oben zitierten Definition der Persönlichkeit findet sich in der Théodicée eine andere, die den Menschen als Person, als Synthese zwischen Körper und Geist bestimmt („que l'ame et le corps composent un même suppôt, ou ce qu'on appelle une personne").[8]) Jedes in die Erscheinung tretende Ding ist ein Monadenaggregat, das sich um eine Centralmonade kristallisiert. Diese Begriffsbestimmung bezeichnet also lediglich die organische und nie lösbare Verbindung von Körperlichem und Geistigem im Individuum.

Wenn man diese Definition zum Ausgangspunkte macht, um mit ihr die Ansichten der Vorgänger bezüglich der Erkenntnisanlage des Menschen zu vergleichen, so erweist sich Leibniz als entschiedener Gegner Platons, der den Körper als das schattenhafte Sein begreift und dessen Verbindung mit der Seele als unorganisch betrachtet, wenn auch bei ihm die Bezeichnung Materie einen anderen Sinn erhält wie bei Leibniz. Während bei Leibniz im weitesten Sinne von körperlicher Identität die Rede sein kann, nimmt Plato Seelenwanderung an, die Leibniz ausdrücklich verwirft.[9]) Bei Anerkennung der Metempsychose ist streng genommen auch seelische Indentität unmöglich. Plato gibt sie daher auch auf, wo Metempsychose im Vordergrunde der Erörterung steht. So heißt es im Staate: ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐκεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι.[10]) Nur die Seele also bleibt sich selbst gleich, welche dieselbe frühere Lebensweise wählt.

Die Bedeutung der Vernunfterkenntnis für sittliches Handeln tritt bei Plato noch stärker hervor als bei Leibniz, weil Plato keine Trennung zwischen Vernunft und Willen vornimmt, sondern sittliches Handeln vorwiegend im Wissen begründet sieht.

---

[7]) vgl. Théod. D § 64, § 605.
[8]) vgl. a. a. O. E I § 59.
[9]) vgl. Monadologie § 72.
[10]) Staat X 618 b.

Plato denkt sich die Seele bestehend aus drei Elementen: der vernünftigen, mutartigen und begehrlichen Seele.[11]) Der Vernunft gebührt die Herrschaft über die anderen Seelenteile; sie hat die innere Harmonie herzustellen.[12]) Ihre eigentliche Aufgabe ist die gleiche wie die, welche ihr nach Leibniz zukommt: aus den unklaren Wahrnehmungen und Vorstellungen sich durchzuringen zur Erkenntnis des Objektiven, bei Plato zum Erfassen der Ideen der jenseitigen Welt, und damit zum klaren Erkennen ethischer Gesetze. Die Erkenntnis wird ermöglicht durch die frühere Schau im Jenseits, durch die Nachbildung des Universums nach der Ideenwelt und die Erinnerung, die in der Seele wach wird beim Anblicke des den Ideen am ähnlichsten, des Körperlich-Schönen.[13]) Diese Auffassung bedingt einen weiteren Unterschied zwischen der Seelenlehre Platons und Leibnizens; nach Plato ist das Reale nicht in der Seele selbst; die Seele bedarf äußeren Einflusses, um es zu erkennen, während sie für Leibniz Krafteinheit und Kraftzentrum ist, das vollkommen sich selbst genügt. In ethischer Richtung kann man den Unterschied vielleicht am treffendsten bezeichnen, wenn man sagt, daß Plato in der Erkenntnis sittlicher Normen sittliches Wiederaufsichselbstbesinnen, also Wiedererinnerung sieht an das, was die Seele einmal klar beherrschte, was sie gewesen ist und wieder werden kann. Nach Leibniz handelt es sich aber um die tatsächliche Geburt eines Gedankens, der zwar im Unterbewußtsein seit der Schöpfung tätig war, aber noch niemals irgendwie Klarheit in uns gewonnen hatte.

Aristoteles betrachtet den Menschen als Synthese zwischen Materie und Form. Das Wesen der Seele schlechthin ist ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.[14]) Die Form ist als Wirklichkeit in doppeltem Sinne zu nehmen: τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη , τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν.[15]) Für seine Definition der Seele will Aristoteles die Form als Zustand aufgefaßt wissen, weil die Seele sowohl wachend als schlafend, in Ruhe und Bewegung vorhanden ist und damit das Prinzip der Ruhe und Bewegung in sich selbst trägt, zwei Momente, von denen aber immer nur eines zur Geltung

[11]) vgl. Phäidrus 246 ff; u. ö.
[12]) vgl. ebda.
[13]) vgl. ebda.
[14]) De anima. 412 b 5—6.
[15]) a. a. o. 412 a 10—11.

kommen kann. In dieser Bedeutung ist der Begriff der Entelechie als Form des menschlichen Körpers von Leibniz nicht übernommen worden. Zwei Gründe bedingen den Unterschied Zunächst ist nach Aristoteles für die Form als menschliche Seele Materie im Sinne von Körperlichkeit notwendiges Substrat. Dieses Substrat erfährt bei Leibniz bedeutsamen Wandel. Es ist ein Substrat vorhanden, aber ein immaterielles, ein Komplex unklarer Vorstellungen, das ideelle, konzentrierte Universum. Die Entelechie hat die Aufgabe der Vervollkommnung des Angelegten. Hier tritt der andere Unterschied hervor. Nach Leibniz ist die Seele nicht auch Prinzip der Ruhe, sondern rastlose Tätigkeit, die Keime entwickelt und vollendet. Zustände in des Wortes engster Umgrenzung läßt Leibniz nicht gelten; es ist sein großes Verdienst, als erster mit Nachdruck auf die unterbewußten und dennoch tätigen Vorstellungen hingewiesen zu haben. Ob wir wachen oder schlafen, immer gibt es in unserer Seele „une grande multitude de petites perceptions, où il n'y a rien de distingué.“[16]) Auch der Tod bedeutet nichts anderes als den längere Zeit andauernden Mangel jeder klaren Vorstellung. Es ist eben nicht wie bei Aristoteles das Leib-Seele-, sondern das Seele-Vorstellungsproblem, das bei Leibniz in den Vordergrund tritt.

Wie Leibniz ordnet auch Aristoteles die Seele einem bestimmten Körper zu. Leibniz hatte wohl eine irrige Meinung von der Auffassung des Aristoteles, wenn er tadelt, daß dieser die Seelenwanderungslehre nirgends widerlegt habe.[17]) Ausdrücklich brauchte Aristoteles sie nicht zu widerlegen. Sein System als Ganzes läßt keine Metempsychose zu. Wird die Seele als Form oder Entelechie eines Körpers bezeichnet, so soll damit gesagt werden, daß sie οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῳδὶ σώματι.[18]) Ueberdies lehnt Aristoteles den Pythagoraeern gegenüber die Seelenwanderungslehre ausdrücklich ab. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποιόν τι ἡ ψυχή, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος σῶμα καὶ μορφήν· παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.[19])

16) Monadologie § 21.
17) Théod. D § 8.
18) De anima 412 b, 10—11.
19) a. a. O. 407 b 20—26.

Die Seele kommt nach Aristoteles Pflanzen, Tieren und Menschen zu in der Weise, daß die höhere Form die niedere in sich enthält, so daß sich im Menschen außer der Vernunft auch vegetative und animalische Elemente befinden. Für Leibniz stellt sich der Inhalt wesentlich reicher dar, sofern das ganze Universum ideell in jeder Monade, jeder Seele, konzentriert ist. Auch über den Fortbestand der Seele dürfte Leibniz die wahre Ansicht des Aristoteles nicht gekannt haben, wenn er sagt, dieser habe die Ewigkeit des Menschengeschlechtes nicht bewiesen.[20] Aus dem Zusammenhange wird ersichtlich, daß sich der Ausdruck „Ewigkeit des Menschengeschlechtes" (eternité du genre humain) auf den Bestand der einzelnen menschlichen Seele bezieht. Ewigkeit hat genau genommen die Bedeutung von Prae- und Postexistenz. Erstere kennt Aristoteles scheinbar nicht. Die untermenschlichen Bestandteile der Seele sind Produkte des Zeugungsaktes. φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, ἥ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται.[21] Das spezifisch Menschliche, der νοῦς, tritt von außen (θύραθεν) in den Menschen ein.[22] Aber individuelle Existenz erkennt er ihm wohl nicht zu, wenn er sich gegen den Begriff der Erinnerung bei Plato wendet, der diesem gerade ein Beweis für die Praeexistenz der einzelnen Seele ist. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.[23] Postexistenz sprichtAristoteles dem Nous und nur dem reinen Nous zu, weil er nicht mit dem Körper vermischt und daher unzerstörbar ist. τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.[24] Die leidende Vernunft, die mit dem Körper verbunden ist, also nicht als rein geistig betrachtet werden kann, ist sterblich.[25]

Der νοῦς, die tätige Vernunft, enthält die Formen, die Gesamtheit der Denkobjekte nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach in sich. οὐδέν ἐστιν

[20] Théod. D § 8; zum Zusammenhang vgl. §§ 7 und 8.
[21] De anima 415 a 26—30.
[22] Sinn der Stellen namentlich Met. XII, 7 u. 10.
[23] De anima 430 a 23—25.
[24] a. a. O. 430 a 19—23.
[25] vgl. a. a. O. 430 a 15.

ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.[26]) Zur Erläuterung gebraucht Aristoteles das Bild von der Schreibtafel. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.[27]) Die reine Vernunft ist die Tafel, die beschrieben werden muß durch die leidende Vernunft. ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλῃ ἑκάστῳ γένει τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα, ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, ... ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς · καί ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.[28]) Aus dem einzelnen, das die leidende Vernunft aus der Umwelt empfängt, bildet die tätige Vernunft das Allgemeine auf dem Wege der Abstraktion von dem einzelnen und Unwesentlichen. In der Immanenz der Denkobjekte stimmen beide Philosophen überein. Es muß jedoch beachtet werden, daß, wenn auch bei Leibniz von Möglichkeit die Rede ist, diese nicht im aristotelischen Sinne gefaßt werden kann. Rein logisch, nicht zeitlich, gibt es für Leibniz einen Augenblick der bloßen Möglichkeit des Angelegten: solange die Monade als metaphysischer Punkt zu den Möglichkeiten im Verstande Gottes gehört. In dem Momente aber, wo sein Wille dieser Einheit Realität gab, sind damit auch alle Denkobjekte nicht allein möglich, sondern wirklich. Sie sind wirklich zwar nicht immer und in ihrer Gesamtheit in klarer, wenigstens aber in verworrener unterbewußter Vorstellung. Die Tätigkeit der Seele besteht darin, daß sie in ständiger Entwicklung lediglich das Verworrene kläre, oder daß es, soweit die Monade leidend sich verhält, durch den idealen Einfluß anderer Monaden mit deutlicheren Vorstellungskomplexen geklärt werde. In diesem Sinne nur kann sich Leibniz gegen die tabula rasa des Aristoteles aussprechen.[29])

Die Grundlage für die Erkenntnis sittlicher Normen ist auch dem Stoiker die Vernunft, der νοῦς, der allen Menschen innewohnt als Kraft richtigen Urteilens. Nur die Elementarbegriffe praktischer Natur, nicht alle Begriffe, sind dem Menschen eingeboren. Ihr Umfang ist ein geringer; er umschließt außer der Gottesvorstellung Begriffe wie Gut und Uebel, schön und häßlich,

[26]) De anima 428 a 24.
[27]) a. a. O. 430 a 1—2.
[28]) a. a. O. 430 a 10—17.
[29]) Théod. Abrégé III, § 4.

u. a. m.[30]) Jedoch handelt es sich auch dabei nicht um angeborenes Wissen,[31]) sondern um unentwickelte Begriffe, die erst zum Erfassen der Wirklichkeit geeignet werden, sobald man sie gedanklich zergliedert.[32]) Auf dem Wege der Sinneswahrnehmung werden aus diesen Elementarbegriffen die im Einzelfalle anzuwendenden Gattungs- und Einzelbegriffe gebildet. Von Natur aus kommt diese Kraft richtigen Denkens allen Menschen zu; für die meisten ist oder wird dieser λόγος ὀρθός latent, wenn sie in einer Umgebung leben, in der sie durch unvernünftige Anschauungen beeinflußt werden; er ist dann durch philosophische Belehrung zu wecken und zu stärken.[33]) Andererseits macht sich theoretischer Irrtum dadurch möglich, daß die Vernunft die Fähigkeit hat, gleichsam „von sich selbst abzufallen und sich im Widerspruche mit sich selbst zu bestimmen",[34]) d. h. sich auch in Widerspruch zu setzen zur allgemeinen Vernunft. Welche Bedeutung im übrigen die rechte Erkenntnis dem Stoiker für sittliches Handeln hatte, zeigt sich darin, daß er bei der Bestimmung für die Ethik bedeutsamer Begriffe immer den Zusammenhang mit der Vernunfterkenntnis betont. Daß das sittliche Ziel „vernunftgemäßes Leben" ist, wurde schon bemerkt. Schmerz bezeichnete man als „ein falsches Urteil über gegenwärtiges, Furcht als ein solches über zukünftiges Uebel". Lust ist eine unvernünftige Erhebung über ein schon erreichtes Gut, Begierde ein vernunftwidriges Streben nach einem Gute.[35]) Leibniz erkennt alle Begriffe als angeboren an, sie werden allein durch die Kraft der Seele und den idealen Einfluß anderer Monaden entfaltet.

Mit Augustin setzt sich Leibniz ausdrücklich auseinander in der Frage nach der Entstehung der menschlicher. Seele. Er wendet sich gegen den augustinischen Traduzianismus, „. . . comme si l'ame des enfans étoit engendrée (per Traducem) de l'ame ou des ames de ceux dont le corps est engendré."[36]) Bei Augustin herrscht jedoch keine einheitliche Auffassung über den Ursprung der menschlichen Seele. Nach Mausbach enthielt er sich einer

---

30) vgl. Bonhöffer, a. a. O. p. 210.
31) vgl. a. a. O. p. 212.
32) vgl. a. a. O. p. 200.
33) vgl. a. a. O. p. 224.
34) vgl. a. a. O. p. 233.
35) Ziegler, a. a. O. p. 168.
36) Théod. E I § 86.

entschiedenen Meinungsäußerung, obwohl er den Traduzianismus Tertullians ablehnte. „Seine philosophische Auffassung von der Seele hätte die kreatianische Ansicht gefordert, daß die Seelen der Menschen von Gott aus Nichts erschaffen werden; dennoch glaubte er, die andere Möglichkeit, daß sie von den Seelen der Eltern, also schließlich von der Seele Adams abstammen, offenhalten zu müssen."[37]) Er wollte sie sich offenhalten, um, was auch Leibniz als Grund angibt, das Wesen der Erbsünde verständlicher zu machen, der bei der kreatianischen Auffassung größere Schwierigkeiten entgegenstehen. Aber auch bei Leibniz ist diese Frage nicht einheitlich beantwortet. Als ein Wunder der Schöpfung möchte er die Seele in der Théodicée zunächst nicht annehmen. Vielmehr versucht er hier zuerst ihre Entstehung als menschliche Seele durch die Entwicklung aus einer allgemeinen — im Sinne der Monade gedachten — Seelenform zu erklären.[38]) Bis zur Erzeugung des Menschen habe sie als tierische oder empfindende Seele bestanden; vielleicht sei ihr die Vernunft durch ein rein natürliches Mittel gegeben;[39]) andererseits aber genügt es ihm nicht, den Anstoß zu dieser Entwicklung in jenen natürlichen Ursachen zu suchen. Als zweites Mittel hält er einen Eingriff Gottes oder eine Art umleitender Schöpfung für am annehmbarsten, weil die heilige Schrift an vielen Stellen eine unmittelbare Einwirkung auf die Seele lehre. In der Monadologie gibt er nur rein mechanische Entwicklung durch die Zeugung an.[40])

Angeborene Ideen, also Erkenntnis des Gesetzesmäßigen lediglich durch Wiedererinnerung im Sinne Platons, lehnt Augustin ab. Die allgemeinsten Prinzipien, etwa der Kunst, erkennen wir durch Abstraktion des Allgemeinen aus dem einzelnen.[41]) Die übrigen Wahrheiten aber erfaßt die Seele im Momente des Aufblicks zu Gott, durch Schauen in ihm. Man wird zu jener Erkenntnis geführt durch den allmählichen Aufstieg aus dem Niederen zum Höheren auf einem Wege, über den Augustin z. B. in den Confessionen nähere Angaben macht. „Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; . . . . atque

37) Die Ethik des hl. Aug., Bd. 2, p. 167.
38) vgl. Théod. E I § 91.
39) vgl. ebda.
40) vgl. Monadologie § 82.
41) vgl. De ver. rel. c. 29 ff.

inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam; et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad it quod est, in ictu trepidantis aspectus."[42]) Dieses Schauen enthält insofern ein platonisches Element, als der einmal erreichte Grad der Klarheit des Erkannten durch die Gewohnheit und ihr Dunkel wieder getrübt werden kann, und in diesem Falle bleibt nichts als die Erinnerung. „Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi; sed aciem figere non evalui: et repercussa infirmitate reditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem."[43]) Gott wird somit letzten Endes zum Vermittler der Erkenntnis der obersten Wahrheiten; aber über die Art und Weise der Vermittlung, über das Wesen der Schau, ist die Ansicht Augustins bis jetzt nicht völlig klargestellt. „So klar und bestimmt der heilige Augustinus immer und immer wieder die Notwendigkeit der Erleuchtung unseres Verstandes durch das göttliche Licht betont, so unzweifelhaft er die Notwendigkeit und Tatsächlichkeit dieser Einstrahlung göttlichen Wahrheitslichtes in unseren Geist ausgesprochen hat, so schwer ist es aber auch zu bestimmen, wie der große Kirchenlehrer sich die Natur dieser Schau im göttlichen Lichte, dieses Kontaktes mit den rationes aeternae, näherhin gedacht hat. Augustin hat nirgendwo sich ausdrücklich und ausführlich darüber geäußert."[44]) Die Wirkung dieses Erkennens aber ist ihm unzweifelhaft: verbindet sich mit der Erkenntnis des rein Gesetzmäßigen noch der Umstand, daß der Mensch das, was er schaut, mit ganzer Liebe liebt, so wird er sich selbst Gesetz. „Quantum potest, lex ipsa

[42]) Conf. l. 7, c. 17.

[43]) ebda.

[44]) Grabmann: Der göttl. Grund menschl. Wahrheitserk., p. 17. Vielleicht, weil sich gerade über diesen Punkt Plotin sehr eingehend im Anschluß an sein Beispiel vom Licht der Sonne und seinen Wirkungen geäußert hat und die Annahme sehr nahe liegt, daß Augustin hier Plotins Ansichten teilt.

etiam ipse fit, secundum quam judicat omnia, et de qua judicare nullus potest."[45]) Denn naturgemäß richtet er dann sein Streben nach dem, was ihn zur Verwirklichung des Höchsten am meisten fördert.

Auf dem oben bezeichneten Wege ist nach Augustin sichere Erkenntnis möglich. Die Dinge, die Sinne, der Verstand täuschen an sich nicht; in jeder Erkenntnisart liegt Wahrheit. Quellen des Irrtums werden jene ungeordneten Neigungen im Menschen selbst, die in den Dingen mehr und anderes suchen, als sie zu sein und zu geben vermögen. „Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant: sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relicta et neglecta veritate. Nam quoniam opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt, hoc errore puniuntur, ut in operibus artificem artemque conquirant; et cum invenire nequiverint, (. . . . .) ipsa opera existiment esse artem et artificem."[46])

Durch die dem Aristoteles ähnliche Auffassung, die Thomas über das Wesen der Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnismöglichkeit hat, ist bedingt, daß Leibniz sich über ihn ähnlich äußert wie über das griechische Vorbild des Thomas.

Thomas sieht den Menschen an als Bindeglied zweier Welten, in dem der Formenreichtum der Natur in kontinuierlichem Stufenaufbau enthalten ist. Auch er nennt den Menschen einen Mikrokosmos. „Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo."[47]) Dieser Mikrokosmos ist allerdings nicht im gleichen Sinne zu nehmen wie bei Leibniz, sofern nach diesem der Mensch die Summe vieler Mikrokosmen ist. Die Seele, das rein geistige Prinzip, das nicht per se und per accidens zerstört werden kann, ist die Wesensform des Körpers. Sie kann als Substanz für sich bestehen; es gibt somit reine Geister.[48]) Auf Grund der vollendeten Ueberführung des Materiellen in das Geistige kann Leibniz dieser Anschauung

[45]) De vera rel., c. 31, 58.
[46]) De vera rel., c. 36, 67.
[47]) Mausbach, Grundlage und Ausb. d. Char., p. 6.
[48]) vgl. Grabmann, Thomas von Aquin., p. 104 ff

nicht beipflichten. Der Théodicée fehlt ein allgemeiner ausdrücklicher Widerspruch gegen die Substanz- und Akzidenzlehre der Scholastik. Sie findet sich in der Monadologie, wo Leibniz betont: „Les accidens ne sauroient se detacher, ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques."[49]) Es erscheint nicht notwendig, näher auf diese Lehre einzugehen, da Leibniz sich mit ihr in der Théodicée nicht weiter auseinander gesetzt hat. — Mit Aristoteles nimmt Thomas den intellectus agens und den intellectus passibilis an, die in gleichem Verhältnisse ihrer Tätigkeit stehen wie bei Aristoteles. Wenn Leibniz sich daher gegen die tabula rasa des Aristoteles äußert, wendet er sich damit auch gegen Thomas Aquino. Gleichzeitig betont Thomas wie Augustin Einwirkung Gottes auf unser Erkennen. Gott bewegt den geschaffenen Intellekt, „indem er ihm die Kraft zum Erkennen gibt, natürliche Kraft zum natürlichen, übernatürliche Kraft zum übernatürlichen Erkennen, und indem er ihm die intelligiblen Spezies eindrückt, und indem er beides: Intellekt und intelligible Formen hält und im Sein erhält."[50]) In diesem Sinne, daß Gott letzte Ursache alles Seins und primum intellegens ist, steht er auch nach Leibniz in Beziehung zu unserem Intellekt, ist auch nach ihm unser Intellekt Teilnahme am göttlichen Verstande. Aber es handelt sich bei Leibniz nicht wie bei Thomas um ein Erkennen „per species a rebus acceptas". Er leugnet jede reale Einwirkung. Wenn wir uns selbst erkennen würden mit allen unseren Relationen, erkennen wir auch die Umwelt ohne äußeren physikalischen Einfluß. Leibniz bejaht nur ideelle Einwirkung.

Weit mehr als Leibniz weist Thomas hin auf die Funktion der Vernunft als Gewissen. Es gibt nach ihm eine Denktätigkeit, mit der von vornherein eine gewisse Neigung zum Guten und eine Ablehnung des Bösen verbunden ist: die Synderesis. Der Erkenntnis schlechthin wird dieser Charakter der Neigung nicht zugesprochen. „Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum."[51]) „Synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo. - Synderesis semper inclinat ad

---

[49]) Monadologie § 7.
[50]) Grabmann, Der göttliche Grund menschl. Wahrheitserk., p. 64.
[51]) vgl. Wagner, a. a. O. p. 30.

bonum."[52]) In ihr sind die allgemeinen sittlichen Prinzipien in der Weise enthalten, daß sie dem Menschen beim Gebrauche der Vernunft unmittelbar zur Erkenntnis kommen. „Prima praecepta communia legis naturae sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent."[53])

Das Problem der Zugehörigkeit des Menschen zu zwei Welten, zu der geistigen und zu der körperlichen, arbeitete Descartes insofern stärker heraus, als er zunächst von einer völligen Gegensätzlichkeit der Welt der ratio und der extensio spricht.[54]) Die Seele ist eine Substanz, die, um zu sein, keines Ortes bedarf noch auch von irgend einer Materie abhängt. „Ie connû de la que j'estois vne substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire, l'Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, et mesme qu'elle est plus aisée a connoistre que luy, et qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est."[55]) Wie es reine Geister gibt, so kann auch der Körper, und zwar der menschliche Körper, ohne Seele tätig sein. Descartes vergleicht ihn mit einer Uhr, die, obgleich schlecht angefertigt, doch die Stunden angebe. „De mesme aussi, si ie considere le corps de l'homme comme estant vne machine tellement bastie et composée d' os, de nerfs, de muscles, ..., qu'encore bien qu'il n'y eust en luy aucun esprit, il ne lairroit pas de se mouuoir en toutes les mesmes façons qu'il fait à present, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ny par consequent par l'aide de l'esprit . . ."[56]) Trotz dieses schroffen Dualismus will Descartes jedoch im Individuum beide Substanzen innerlich verbunden wissen, nicht etwa rein äußerlich und zufällig; „. . . . . que ie ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son nauire, mais, outre cela, que ie luy suis conioint très-étroittement et tellement confondu et meslé, que ie compose comme vn seul tout auec luy."[57]) Da es nun zwischen Denken und Ausdehnung aber praktisch

---

[52]) vgl. Wagner, a. a. O. p. 31.
[53]) vgl. a. a. O. p. 32.
[54]) vgl. Principes, II, 4.
[55]) Discours de la Methode, IV.
[56]) Meditations, VI.
[57]) ebda.

kein Herüber und Hinüber gibt, sieht Descartes wie Galen als Vermittler zwischen beiden die Lebensgeister an, die von der Zirbeldrüse, dem Sitze der Seele, in den Körper ausströmen. Sie teilen diesem zwar nicht die Bewegung der Seele mit, vermögen aber die Bewegungsrichtung des Körpers zu ändern, soweit es sich um vernünftige Aeußerungen handelt.[58])

Der Schwierigkeit, eine Brücke finden zu müssen zwischen zwei verschiedenen Substanzen, sah sich Leibniz überhoben, da er die Einheit der Substanz betont. Für ihn ergab sich die Notwendigkeit, die Relationen zwischen den von Natur aus völlig isolierten Monaden zu erklären. Leibniz weist hin auf die einmalige Regelung durch Gott, der im Gesetze der prästabilierten Harmonie die Bewegungen von Körper und Geist aufeinander abstimmt. Gegen die reale Wechselwirkung, wie sie Descartes vertritt, wendet er sich wiederholt mit Nachdruck.[59])

Der Intellekt offenbart sich nach Descartes in seinen zwei Tätigkeiten: Intuition und Deduktion. Nur die Intuition ermöglicht die Erkenntnis der obersten Prinzipien, deren entferntere Folgerungen allein durch die Deduktion begriffen werden.[60]) Der Herkunft nach läßt Descartes drei Arten von Ideen in der Seele gelten: eingeborene einfache Ideen, von außen hinzugekommene und die Fiktionen des menschlichen Geistes.[61]) Leibniz vertritt demgegenüber das Angeborensein aller Ideen; von ihrer Entwicklung wird zwar auch die Erfahrung nicht ausgeschlossen; sie dient ihr aber nur im Sinne idealen Einflusses. Die eigentliche Fähigkeit zu urteilen, ist nach Descartes — wie später zu zeigen ist — eine Eigenschaft des Willens.

Im Gegensatze zu Spinoza lehrt Leibniz allgemein die Vielheit der Substanzen. Spinoza ließ nur eine Substanz, die Gottheit, gelten. Ihre notwendige Emanation ist die gesamte Natur und damit die Menschheit. Die Wesenheit des Menschen umfaßt zwar nicht das ganze Sein der Substanz, sie besteht aber in bestimmten Modifikationen der Attribute Gottes; „essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus."[62]) Im Grunde sind Körper

[58]) vgl. Passions de l'âme, Art. 46 ff.
[59]) vgl. Théod. E I §§ 60, 61.
[60]) vgl. Regulae ad dir. ing. III.
[61]) vgl. Meditations II.
[62]) Ethica II, prop. 10, cor.

und Geist identisch, je nachdem, ob man sie betrachtet unter dem Attribute der Ausdehnung oder des Denkens. „Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, et nihil aliud.“[63]) Aber beide, Ausdehnung und Denken, obgleich Modifikationen der einen Substanz, haben keine Beziehung zu einander. „Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.“[64]) Beide laufen in ihren Aeußerungen parallel.

Die Tätigkeit der Seele besteht im Handeln und Leiden. Die Handlungen entspringen aus den adäquaten, die Leidenschaften aus den inadäquaten Ideen. „Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent.“[65]) Die adäquaten Ideen und alles, was aus ihnen folgt, sind es auch, die nie zugrundegehen können, weil sie etwas bedeuten, „quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur.“[66]) Da nun Gott ewig ist, so muß auch das, was sub specie aeterni begriffen wird, ewig sein, und auch nur dieses, und unsterblich um so mehr, je mehr es begriffen ist. „In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus, et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.“[67]) „Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna,“[68]) so daß also nicht alle menschlichen Seelen in gleichem Grade unsterblich sind. Aus der Bedeutung, welche somit die Vernunfterkenntnis für den Unsterblichkeitswert der Seele hat, wird auch die Bedeutung klar, die ihr in Entscheidungen für sittliches Handeln zukommen müßte. Da aber der Mensch nach Spinoza unter Zwang handelt, also tatsächlich keine Entscheidung ihm zusteht, so folgt er auch mit Notwendigkeit entweder der Vernunft oder den Affekten, die aus den inadäquaten Ideen sich ergeben und das Uebel verursachen. Für praktische Auswirkung der Vernunfterkenntnis auf dem Gebiete der Moral, die allen möglich wäre, fehlt die notwendige Grundlage, da ein freier Wille geleugnet wird.

---

63) Ethica II, prop. 13.
64) a. a. O. III, prop. 2.
65) a. a. O. III, prop. 3.
66) a. a. O. V, prop. 23, dem.
67) a. a. O. V, prop. 22.
68) a. a. O. V, prop. 39.

Malebranche übernahm den extremen Dualismus Descartes', weil er ihm für philosophisches Denken und für praktische Lebensführung grundlegend schien. „Car la distinction de l'âme et du corps est le fondement des principaux dogmes de la philosophie."[69]) Bei grundsätzlicher Verschiedenheit kann keine Wechselwirkung zwischen beiden bestehen; es gibt keine direkten Beziehungen zwischen Körper und Geist, darüber hinaus auch keine Beziehungen zwischen verschiedenen Körpern oder zwischen verschieden geschaffenen Geistern, soweit sie von diesen selbst ausgingen. „Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps ni d'un esprit à un autre esprit. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre."[70]) Da aber Beziehungen sich beobachten lassen und die Ursache der Relationen nicht in uns und in der Umwelt sich findet, so muß sie in einem über uns stehenden Wesen liegen. Malebranche sieht in Gott den direkten Vermittler zwischen Denken bezw. Seele und Ausdehnung bezw. Körper. „Ainsi, il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables; efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse, que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni; et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances; car il n'y a point d'autre nature, je veux dire d'autres lois naturelles que les volontés efficaces du Tout-Puissant."[71]) Gott wird somit zur unmittelbaren Ursache in jedem Augenblicke für jedes Einzelgeschehen, während nach Leibniz die unendliche Vollkommenheit sämtliche Relationen einmal, aber für immer, im Gesetze der prästabilierten Harmonie geregelt hat. Er faßt die vielen Einzelwunder, welche Gott nach Malebranche zu vollbringen hat, in ein einziges, ewig wirksames zusammen.[72])

[69]) Entretiens sur la Mét. I, 3.
[70]) a. a. O. IV, 11.
[71]) ebda.
[72]) Interessant ist, daß beide Philosophen nach möglichst einfachen Mitteln zur Herstellung der Beziehungen suchen. Leibniz sagt in der Monadologie vom Gesetze der prästabilierten Harmonie (§ 58): „Et c'est le moyen d'obtenir autant de varieté qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est à dire c'est le moyen d'obtenir autant

Der menschlichen Seele erkennt Malebranche zwei Fähigkeiten, Verstand und Wille, zu. Der Verstand ist die „faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit."[73]) Angeborene Ideen leugnet er mit der Begründung, daß es ihm nicht wahrscheinlich dünke, daß Gott eine unendliche Anzahl von Begriffen gleichzeitig mit der Seele des Menschen geschaffen habe, weil er immer die einfachsten Mittel und Wege wähle, dieser aber überaus schwierig erscheine. Zudem vermöge man nicht zu erklären, wie die Seele aus der Fülle der Ideen Auswahl treffen könne, um eine bestimmte Idee sich vorzustellen.[74]) Er will die Fähigkeit, Erkenntnis zu erwerben, erklären durch seine Theorie der „vision en Dieu". Weil unsere Seele geistig ist, hat sie enge Beziehungen zum rein Geistigen, zu Gott. „Il faut de plus savoir que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps."[75]) Außerdem enthält Gott alle Ideen; denn im anderen Falle hätte er nicht schaffen können. Aus diesen beiden Grundanschauungen zieht Malebranche den Schluß, „que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit. Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente."[76]) Die Ursache, daß die Menschen im Einzelfalle auf die Fülle der Ideen hingerichtet werden, ist wiederum Gott. „Mais c'est par l'impression qu'ils reçoivent sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, et tâche, pour ainsi dire, de rendre leur volonté entièrement sem-

---

de perfection qu'il se peut." Malebranche betont: „Non seulement il est très-conforme à la raison, mais encore il paraît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très-difficiles ce qui se peut faire par des voies très- simples et très-faciles; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens; cela est contre la raison et marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens très- simples et très-faciles." (Recherche, III, 2,6.) Zweifellos hat Leibniz vereinfacht, indem er die vielen Wunder auf ein einziges reduziert.

73) Recherche, I, c. 1, 1.
74) vgl. Recherche, III, 2, 6.
75) ebda.
76) ebda.

blable à la sienne, qu'ils connaissent que l'ordre immuable est leur loi indispensable."[77]) Wenn wir nun alle Dinge in Gott schauen, müßten wir auch an sich immer die Wahrheit erkennen, und Malebranche betont, daß Einbildungskraft und Sinne nicht täuschen. „Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugements précipités."[78]) Der Wille täuscht - - wie später zu behandeln sein wird - durch seinen Charakter als Neigung und Leidenschaft. Auf diesem Wege macht Malebranche zwar den Versuch, dem Menschen selbst den Irrtum im Erkennen zuzuschreiben. Er entbehrt jedoch der Grundlage, weil Gott auch im Falle eines Irrtums in uns tätig ist und wir uns als seine Gehilfen fügen müssen.

Wenn Hobbes überhaupt die Lehre vom Menschen in seine Philosophie aufnimmt, so geschieht es nur so weit, als der menschliche Körper der Zusammensetzung und Teilung fähig ist und durch Berechnung erfaßt werden kann. Die Lehre vom Geistig-Immateriellen kann nach seiner Ansicht nicht Gegenstand der Philosophie sein, weil es sich der Berechnung entzieht. „Excludit doctrinam de angelis et rebus illis omnibus quae nec corpora, nec corporum affectus existimantur; quia in illis locus non est compositioni, nec divisioni, ut in quibus non est magis nec minus, id est, nullus locus ratiocinationi."[79]) Damit muß auch seine Betrachtung des Menschen im Zeichen des Materialismus stehen, nicht allein weil er willkürlich das geistige Moment eliminiert, sondern es überhaupt leugnet. Für ihn ist das denkende Etwas keine vom Materiellen verschiedene Substanz. Es ist lediglich eine rein mechanische Wirkung der Ursachen, die in den Einflüssen der uns umgebenden Körperwelt liegen. Diese Auffassung wird deutlich in den Einwänden zu Descartes' Meditationen. Hobbes tadelt, daß Descartes' Satz: „Cogito, ergo sum", jeder Grundlage entbehre, da wir uns das Denken nicht ohne einen Denkenden vorstellen können. Es bleibe offene Frage, woher uns die Kenntnis des zugehörigen Subjektes komme. Aus dem notwendigen Zusammenschlusse von denkender Tätigkeit und ihrem Träger scheint ihm zu folgen: „daß das denkende Ding etwas Körperliches sei; denn die Subjekte aller Tätigkeiten sind, wie es scheint,

[77]) Recherche, III, 2, 6.
[78]) a. a. O. I, 5, 2.
[79]) De corpore I, 8.

allein unter dem Begriff von etwas Körperlichem oder Materiellem zu denken. . . . Es folgt aber nicht, daß ich nur vermittels eines besonderen Denkens denken kann . . . . Da also die Kenntnis des Satzes „ich existiere" von der Kenntnis des anderen „ich denke" abhängt und wir in diesem das Denken von einer denkenden Materie nicht trennen können, scheint die Annahme, daß die denkende Substanz materiell sei, berechtigter zu sein, als die andere, daß sie immateriell sei."[80]) Wenn nun der Mensch denkt, muß diese Tätigkeit, wie alles übrige Geschehen, materiell und damit mechanisch erklärt werden. „. . . . So hängt das Denken von den Namen, der Name von der Vorstellung, die Vorstellung doch wohl, wie ich meine, von der Bewegung körperlicher Organe ab; daher Geist und Denken nichts anderes als eine Bewegung in gewissen Teilen des organischen Körpers sein dürfte."[81]) Die materielle Bewegung ist die Ursache des vernünftigen Denkens und des Irrtums zugleich. Die Vernunft erscheint praktisch genommen als die Fähigkeit, „quae, tam nostras quam objectorum vires mensurans comparansque, tum spei, tum metui modum statuit, ne aut sperantes illudamur, aut timentes ea bona, quae habemus, sine causa justa amittamus."[82]) Die Affekte aber, Lust und Unlust, rufen Störungen im Seelenleben hervor, „quod contra bonum verum pro apparente et praesentissimo bono militant, quod plerumque, perpensis omnibus adjunctis, invenitur esse malum."[83]) Sie heben die ruhige Ueberlegung auf. Diese kurze Zusammenfassung der Lehre von der Erkenntnis bei Hobbes mag genügen, da sich schon mit der Ausschaltung der metaphysischen Grundlagen keine Berührungspunkte zu Leibniz ergeben. Es ist dem Menschen nur Erkenntnis der Dinge möglich, deren Wirkung er an sich erfahren hat, oder die er aus materiellen Ursachen erschließen kann. Für Hobbes' Auffassung der Ethik genügt diese Erkenntnisart, da das Sittengesetz dem Menschen immer autoritativ entgegentritt. Denn das Gottesgesetz, soweit es in die Staatsgesetze aufgenommen wird, kann nicht durch die Vernunft, sondern nur kraft göttlicher Gnade erkannt werden. („Excludit scientiam omnem quae oritur ex divina inspiratione, vel revelatione, quippe quae non est aquisita

80) Hobbes, Grundzüge, I, p. 191.
81) a. a. O. p. 195.
82) De hom., 12, 4.
83) a. a. O. 12, 1.

ratione, sed gratia divina et actu instantaneo (quasi sensio quaedam supernaturalis) dono data.")[84])

Hinsichtlich der Materialität oder Immaterialität der Seele ist bei Locke absolute Klarheit nicht zu gewinnen. Ueberhaupt möchte er die Ausdrücke materiell und immateriell nicht gelten lassen. Er ersetzt sie durch die Bezeichnungen „cogotative" und „incogitative".[85]) Weiterhin erklärt er, auf dem Wege des Denkens allein sei es nicht möglich, in dieser Fragestellung zu entscheiden. Man müsse die Offenbarung zu Hilfe nehmen. „. . . . it being impossible for us, by the contemplation of our own ideas, without revelation, to discover whether Omnipotency has not given to some systems of matter, fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to matter, so disposed, a thinking immateriel substance: it being, in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive that God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking; . . . For, since we must allow He has annexed effects to motion which we can no way conceive motion able to produce, what reason have we to conclude that He could not order them, as well to be produced in a subject we cannot conceive capable of them, as well as in a subject we cannot conceive the motion of matter can any way operate upon?"[86]) Ueber ein Vielleicht kommt er nicht hinaus. „It is past controversy, that we have in us something that thinks; our very doubts about what it is, confirm the certainty of its being, though we must content ourselves in the ignorance of what kind of being it is."[87])

Als Subjekt sittlichen Handelns bezeichnet auch Locke die Persönlichkeit. Er definiert den Begriff der Person: „. . person . . . is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from

---

[84]) De hom., I, 8.
[85]) vgl. Essay l. IV, c. 10, 9.
[86]) a. a. O. c. 3, 6.
[87]) ebda.

thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive."[88]) Fundament dieser Persönlichkeit ist das Bewußtsein. Wo es nicht mehr vorhanden oder für kurze Zeit nur geschwunden ist, handelt es sich nach Locke's Ansicht nicht mehr um dieselbe Person. Er findet diese Auffasung in der englischen Sprache bestätigt durch die Ausdrücke „one is not himself or is beside himself," „in which phrases it is insinuated, as if those who now, or at least first used them, thought that self was changed; the selfsame person was no longer in that man."[89]) Negativ betont er, daß die Grundlage der Persönlichkeit keine Substanz sein könne.[90]) Leibniz sieht demgegenüber gerade in der Substanz der Seele ihre Identität begründet. Zwar beobachten wir auch hier Wandel, jenen Wandel, der Locke veranlaßt, sie als Grundlage der Identität aufzugeben. Aber diese Veränderung besteht nach Leibniz lediglich in der Entwicklung und Klärung des Angelegten. Die Seele nimmt nichts Wesensfremdes auf und gibt nichts Eigentümliches ab, weil alles ihr ursprüngliches Eigentum und physischer Einfluß ausgeschlossen ist. Ein weiterer Unterschied zwischen Leibnizens und Lockes Psychologie ergibt sich dadurch, daß Locke lediglich Ort und Zeit zum principium individuationis macht. Er sah sich wohl zu dieser rein äußerlichen Annahme genötigt, weil alle Seelen ursprünglich gleich sein müssen, wenn die Seele eine tabula rasa ist. Diese bloß numerische, nicht wesentliche Verschiedenheit genügt Leibniz nicht. Er begründet den feinsten Unterschied der einzelnen Monaden innerlich durch den Grad der Klarheit, mit der jede Monade das Potentielle entwickelt.[91]) Auf der Grundlage dieser inneren Verschiedenheit erst ist Individualität im strengsten Sinne möglich.

Während nach Leibniz alle Ideen der Seele angeboren sind, hält Locke, wie schon angedeutet, diese für eine tabula rasa. Es gibt keine angeborenen spekulativen und praktischen Ideen. Wir halten sie für angeboren, weil wir uns nicht erinnern, wann wir sie uns angeeignet haben.[92]) Das

---

[88]) Essay l. II, c. 27, 11.
[89]) a. a. O. c. 27, 20.
[90]) vgl. a. a. O. c. 27, 17.
[91]) vgl. Monadologie § 9.
[92]) vgl. Essay l. II, c. 1 ff.

gesamte Material für Denken und Erkennen stammt einzig und allein aus der Erfahrung. „In that all our knowledge is founded; and from that it ultimately derives itself. Our observation employed either, about external sensible objects, or about the internal operations of our minds perceived and reflected on by ourselves, is that which supplies our understandings with all the materials of thinking. These two are the fountains of knowledge, from whence all the ideas we have, or can naturally have, do spring."[93]) Im wesentlichen besteht also die ganze Seelentätigkeit in der Aufnahme und Verarbeitung äußerer Eindrücke, während Leibniz die Erfahrung nur als idealen Einfluß gelten läßt.

In der Auffassung der Seele als immaterieller unsterblicher Wesenheit stimmt Leibniz überein mit Plato, Aristoteles, mit Augustin und Thomas Aquino, mit seinen unmittelbaren Vorgängern Descartes und Malebranche. Er steht im Gegensatze zu Spinoza und den Engländern. Auf Einzelheiten kann hier nicht verwiesen werden. Die Erkenntnis der obersten Prinzipien findet statt in der Entwicklung (Aristoteles) angeborener (Plato) schon unterbewußt tätiger (spezifisch Leibnizisch) Vorstellungen, an der die Erfahrung teilhat als idealer Einfluß, der sich ermöglicht durch die prästabilierte Harmonie. Gott ist letzter Grund unseres Erkennens als letzte Quelle unseres Seins, nicht unmittelbare Hilfe, wie Malebranche annahm. Den Anteil rein materieller Bewegung am Denken (Descartes) oder seine Erklärung aus rein stofflicher Bewegung (Hobbes) oder lediglich aus der Erfahrung (Locke) lehnt Leibniz ab. Alle — nicht nur einige — Ideen sind angeboren, sind immer wenigstens unterbewußt tätig in ständiger Entfaltung.

[93]) Essay l. II, c. 1, 2.

Das Subjekt sittlichen Handelns in seinem Verhältnis zur Norm auf Grund des Wollens.

Der Besitz der Vernunft allein genügt noch nicht für das Wesen der ethischen Persönlichkeit. Sie ist nur deren eine Wurzel; die andere ist der Wille. Er erweist sich als unbedingt notwendig, um etwas Erkanntes zu erstreben und in die Tat umzusetzen. Beide, Vernunft und Wille, gehören zusammen in enger Wechselbeziehung. „Et si nous avions un jugement qui ne fût accompagné d'aucum inclination à agir, nostre ame seroit un entendement sans volonté"[94]), betont Leibniz.

Insofern der Wille mit der Vorstellung verbunden ist, bedeutet er „l'inclination à faire quelque chose à proportion du bien qu'elle renferme"[95]), „l'effort d'agir apres le jugement"[96]); oder die Neigung zum Guten im allgemeinen „La volonté tend au bien en general".[97]) Aus diesen Bestimmungen schon ist das Verhältnis von Vernunft und Wille ersichtlich: „Et quant au parallele entre le rapport de l'entendement au vray, et de la volonté au bien, il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une verité contient en elle actuellement l'affirmation de cette verité: ainsi l'entendement est neccessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir apres le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué. . . ."[98]) Das als Wahrheit vom Verstande Erkannte ist also als Gutes vom Willen zu realisieren; das Erkannte wird somit zum Antriebe oder Grunde des Willens[99]), d. h. der Wille in seiner Tätigkeit ist von der des Verstandes abhängig. Er tritt nicht ohne vorausgegangene Erkenntnis, sondern erst mit dieser in Tätigkeit und ist immer und ursprünglich auf ein Gut gerichtet, sei es nun auf ein „bien honnete" oder auf ein „bien agreable".[100]) Eine qualitative

94) Théod. E I § 34.
95) a. a. O. § 22.
96) a. a. O. E III § 311.
97) a. a. O. E I § 33.
98) a. a. O. E III § 311.
99) vgl. a. a. O. Abrégé IV. § 29.
100) a. a. O. E II § 154.

Scheidung von Willensrichtungen läßt Leibniz nicht zu; er bezeichnet den Willen als etwas durchaus Einfaches gegenüber dem guten und bösen Prinzip, das nach Bayle die Paulinianer annehmen: „Ce que M. Bayle fait dire aux Pauliciens p. 2323 n'est point concluant, savoir que le franc arbitre doit venir de deux principes, afin qu'il puisse se tourner vers le bien et vers le mal: car étant simple en luy même, il devroit plustost venir d'un principe neutre, si ce raisonnement avoit lieu."[101])

Als wesentliche Eigenschaft des sittlichen Willens sieht Leibniz die Freiheit an. Er versteht unter Freiheit, „ut Actio Voluntaria sit spontanea ac deliberata, atque adeo ut excludat necessitatem, quae deliberationem tollit".[102]) In dieser Form definiert er sie im Gegensatze zur unvollkommenen Freiheit, „qui est exemte seulement de la contrainte".[103]) Diese ist auch bei den unvernünftigen Geschöpfen vorhanden und genügt als Grundlage zur Rechtfertigung einer Züchtigung, die lediglich Beseitigung oder Besserung des Uebels zum Ziele hat, nicht aber zur Berechtigung des Uebels als Strafe. Vielmehr enthält die wahre und zum sittlichen Handeln notwendige Freiheit des Willens drei Momente, die nicht von einander getrennt werden dürfen: Einsicht, Freiwilligkeit und Zufälligkeit. Leibniz schließt sich der Scholastik an, wenn er sagt: „La liberté . . . consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la deliberation, dans la spontaneité, avec laquelle nous nous determinons, et dans la contingence, c'est à dire dans l'exclusion de la necessité logique ou metaphysique. L'intelligence est comme l' ame de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base."[104]) An anderer Stelle nennt er im Anschlusse an Aristoteles Freiwilligkeit und Wahl.[105])

Freiwilligkeit im strengen Sinne ist dann vorhanden, wenn die Seele „a en elle le principe de toutes ses actions, et même de toutes ses passions".[106]) Diese Bestimmung trifft für jede Monade zu. Bei allen Geschöpfen liegt auch nicht der kleinste Teil von den Anfängen des Handelns

[101]) Théod. E II § 154.
[102]) a. a. O. Abrégé IV, § 20.
[103]) a. a. O. E I § 75.
[104]) a. a. O. E III § 288.
[105]) a. a. O. E I § 34.
[106]) a. a. O. E I § 65.

außerhalb des eigenen Wesens.[107]) Trotzdem aber besteht wahre Freiheit nur in den vernünftigen Geschöpfen,[108]) weil bei ihnen als zweite wichtige Eigenschaft der Freiheitsbestimmung die Möglichkeit der Wahl vorhanden ist; denn durch die Wahl erst kann der Wille seinen Charakter als Neigung offenbaren. Diese geht nicht so weit, daß der Wille verfügen kann, ob er überhaupt tätig sein will oder nicht; er hat nur über ein Was und Wie zu entscheiden. Leibniz verwirft Identität von Subjekt-Objekt im Willen. „Nous voulons agir, à parler juste, et nous ne voulons point vouloir; autrement nous pourrions encor dire que nous voulons avoir la volonté de vouloir, et cela iroit à l'infini."[109]) Der erste Anstoß zur Aktion liegt immer in der Anregung des praktischen Verstandes, wenn wir auch nicht in jedem Falle dessen letztem Urteile nachkommen oder uns des letzten Antriebes bewußt werden.[110]) Damit ist deutlich ausgesprochen, daß für jede Willenshandlung ein zureichender Grund, d. h. eine Determination, stets vorhanden ist. Willkür im Sinne von Bestimmungslosigkeit gibt es nicht, weil es nach dem Gesetze der Kontinuität auch kein Beziehungsloses oder Isoliertes gibt. Leibniz wendet sich scharf gegen völligen Indifferentismus des Willens. Er bezeichnet ihn als „. . . nuisible . . . choquante . . . impracticable . . . chimerique".[111]) Er vergleicht zur Klärung den Willen mit physischen Kräften, die nach verschiedenen Richtungen streben, aber zuerst und erfolgreich dort wirken, wo der Widerstand sich am geringsten zeigt. „C'est ainsi que les inclinations de l'ame vont sur tous les biens qui se presentent: ce sont des volontés antecedentes; mais la volonté consequente, qui en est le resultat, se determine vers ce qui touche le plus."[112])

Charakteristische Fassung gewinnt die Problemstellung für Leibniz durch die Frage, ob der Wille tatsächlich die Wahl habe zwischen mehreren Möglichkeiten, da doch nach ihm die einzelnen Vorstellungen wie alles universale Geschehen als Glieder eines Continuums sich ergeben, da weiterhin alles, was geschieht, von Gott vorhergesehen ist.

---

107) vgl. Théod. E III § 290/91.
108) a. a. O. E I § 65.
109) a. a. O. E I § 51.
110) ebda.
111) a. a. O. E III § 314.
112) a. a. O. E § 325, vgl. E II § 132.

Leibniz betont immer wieder die Freiheit des Willens im Gegensatze zur Notwendigkeit des Handelns. Daher läßt es sich nicht umgehen, darauf hinzuweisen, was Leibniz unter dem Ausdrucke der Notwendigkeit begreift. Leibniz scheidet zwischen logischer, moralischer und physischer Notwendigkeit.[113]) Die logische, auch geometrische, metaphysische oder blinde Notwendigkeit genannt, ist ein Bestimmtwerden nach ewigen Wahrheiten; ihr kontradiktorisches Gegenteil ist unmöglich; mithin wirkt diese Bestimmung zwingend. Die moralische Notwendigkeit ist eine Regelung nach Zweckursachen; sie wirkt nicht zwingend, weil ihr Gegenteil denkbar und möglich bleibt, da ihre Objekte in das Gebiet der zufälligen Wahrheiten gehören. Das physisch Notwendige ist die Ordnung in der Natur.[114])

Nur die moralische Notwendigkeit steht nach Leibniz in Beziehung zum Willen: sie läßt die Möglichkeit der Wahl, da ja auch ihr Gegenteil wirklich werden könnte, weil es sich hier nicht um allgemeingültige Wahrheit, sondern um den konkreten Einzelfall handelt; welche Möglichkeit aber wirklich werden wird, ist eingeschlossen in das Gesetz der Kontinuität und prästabilierten Harmonie; „Il est aussi seur que le futur sera, qu'il est seur que le passé a été."[115]) Diese Gesetze gehören aber zum Wesen jeder Monade, die also damit durch sich selbst determiniert, d. h. im Sinne Leibnizens, frei ist.

In das Gesetz der prästabilierten Harmonie ist das Vorherwissen Gottes eingeschlossen; aber auch um dieser Vorhersicht willen wird eine Handlung nicht notwendig. Denn die Tat ist vorausgesehen wegen ihrer Wahrheit; aber sie ist nicht wahr, weil sie vorausgesehen wurde. Gott schaute die Entwicklung aller möglichen Welten und bestimmte dann mit Rücksicht auf die in ihr herrschende Ordnung das beste Universum zur Existenz: „. . . . . de sorte que Dieu y a tout reglé par avance une fois pour toutes, ayant prevu les prieres, les bonnes et les mauvaises actions, et tout le reste; et chaque chose a contribué idealement avant son excistence à la resolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses."[116]) Weil die

[113]) Théod. Préf. p. 37, D § 2; E III § 230; §§ 232, 237, 282; Abrégé IV, § 21 u. ö.
[114]) Théod. D §§ 2,3.
[115]) a. a. O. E I § 36.
[116]) a. a. O. E I § 9.

Ursache eintritt und der Wille sich von einer am meisten getrieben, nicht gezwungen fühlt, erfolgt auch die Wirkung. Sie unterbleibt, wenn man die Ursache meidet.[117]) Der Mensch handelt also psychologisch frei. Er selbst kennt das Endresultat seiner Entwicklung nicht. Wenn Gott es voraussah, sah er es nicht, weil er dem Menschen ein Ziel bestimmte, sondern weil er wußte, daß der freie, d. h. der durch sich selbst bestimmte Mensch, dem vorausgesehenen Ziele zustreben würde. Er hat damit nur gewußt, welche Wahl zwischen Möglichkeiten der Mensch treffen würde. Diese Bestimmbarkeit oder Gewißheit bildet für Leibniz keinen Gegensatz zur Freiheit: „Je ne prendrois point libre et indifferent pour une même chose, et ne ferois point opposition entre libre et determiné.[118])

Bei Leibniz finden wir vorwiegend zweifache Einteilung des Willens. Er unterscheidet zwischen vorhergehendem und nachfolgendem [119]) und hervorbringendem und erlaubendem Willen.[120]) Dazu nennt er gelegentlich den mittleren Willen, der bei Verbindungen sich betätigt, „comme lorsqu'on attache un bien à un mal". Es handelt sich um eine lediglich relative Bezeichnung: in Bezug auf den vorhergehenden Willen ist der mittlere der beschließende, in Hinsicht auf den entscheidenden Willen der vorhergehende.[121])

Der vorhergehende Wille wird auch als ursprünglicher oder hinneigender Wille, der nachfolgende als schließlicher oder entscheidender bezeichnet.[122]) Der vorhergehende Wille ist nicht mit reiner Potentialität zu verwechseln, „cum Velleitate ubi quis vellet si posset, velletque posse".[123]) Bei Gott bezeichnet er das Streben, „ad procurandum omne bonum, et ad repellendum omne malum".[124]) Der vorhergehende Wille setzt sich aus verschiedenen Strebungen zusammen, die einander hemmen und daher als solche den ganzen Erfolg nicht erreichen können.[125]) Der nachfolgende

---

117) vgl. Théod. E I § 55.
118) a. a. O. E II § 132.
119) a. a. O. E I §§ 22, 23, 25; E III, § 222; Abrégé IV, § 23—26.
120) a. a. O. Abrégé IV, §§ 23, 28.
121) a. a. O. E II § 119.
122) a. a. O. E II § 119; Abrégé IV, § 24.
123) a. a. O. Abrégé IV, § 25.
124) ebda.
125) a. a. O. Abrégé IV, § 27.

Wille ist mit dem Entschluß, der Entscheidung, identisch.[126]) Er ist eine Vereinigung der vorhergehenden Willen, damit, weil alle Einzelstrebungen nicht verwirklicht werden können, die möglichst größte Wirkung erzielt werde.

Die Trennung zwischen hervorbringendem und erlaubendem Willen beruht auf der Differenzierung der Objekte des nachfolgenden Willens. Der hervorbringende Wille bestimmt den Entschluß über eigenes Handeln, der erlaubende ist Zustimmung zu fremdem Handeln. Jedoch ist nicht die fremde Tat, sondern nur das Zulassen, die Erlaubnis, Gegenstand des beschließenden Willens.[127]) Dieser Hinweis wird für Leibniz bedeutsam für die Lösung der Théodicéefrage nach dem Ursprunge und der Rechtfertigung des Uebels.

Aus dem gleichen Grunde wird gelegentlich auf eine dritte Möglichkeit der Einteilung hingewiesen, auf die Unterscheidung zwischen dem besonderen oder direkten Willen, der einen Gegenstand ohne jeden Nebenzweck erstrebt, und dem allgemeinen oder mittelbaren Willen, der etwas nicht als solches, sondern nur als notwendige Begleiterscheinung eines zu verwirklichenden Zieles wollen muß.[128])

Von seinen Vorgängern auf dem Gebiete der Willenslehre verweist Leibniz am häufigsten auf Aristoteles.[129]) Bei Plato war ja das Hauptgewicht auch im Handeln auf die Erkenntnis gelegt und der Wille nicht deutlich von ihr unterschieden. Wo er von Freiheit oder Freiwilligkeit spricht, handelt es sich nicht um Willensfreiheit, sondern um Erkenntnisfreiheit. Die Vernunft muß herrschen. . . . . ἐάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν.[130]) Das Moment des Begehrens liegt eingeschlossen in den Affekten, die mit den Erkenntnissen verbunden sein können; Eifer, Zorn, Liebe, Selbstliebe können den Menschen veranlassen, gegen die Vernunft zu handeln, ein Eigeninteresse über die Wahrheit zu stellen.[131]) Nur das Gute steht nach Plato in Beziehung zu diesem Begehren; das Uebel wird der Selbstbestimmung entzogen. In den Gesetzen läßt er den Athener sagen: καὶ δὴ καὶ νῦν ὁμολογητέον ἐμοί · σύμφημι γὰρ ἅκοντας ἀδικεῖν πάντας.[132]) Wenn man trotzdem

126) Théod. Abrégé IV, § 26.
127) a. a. O. IV, § 28.
128) a. a. O. E III § 204.
129) a. a. O. E I §§ 34, 45; E II § 169; E III §§ 290, 301.
130) Gesetze 875 d.
131) vgl. a. a. O. V, 731.
132) a. a. O. IX, 860 d.

von vorsätzlichen (freiwilligen) und unvorsätzlichen (unfreiwilligen) Vergehen spricht, so entgegnet Plato, ein unfreiwilliges Unrecht in dem Sinne, daß jemand durch eine Handlung einen anderen unbeabsichtigt schwer schädige, sei kein Unrecht. Wirklich unrechtes Handeln, d. h. freiwilliges Böse, ist nach Platos Auffassung Krankheit der Seele.[133]) Nach Leibniz wird der Wille auch nur durch das Gute determiniert. Aber die Determination kann erfolgen durch das objektive Gute oder durch das Scheingut, d. h. durch das Uebel. Plato übersieht diesen Unterschied, wenn er die Determination lediglich durch den Gedanken begründet, daß die Seele des Menschen das Wertvollste sei. ψυχὴ δ', ὡς εἴπομεν, ἀληθείᾳ γέστι πᾶσι τιμιώτατος· ἐν οὖν τῷ τιμιωτάτῳ τὸ μέγιστον κακὸν οὐδεὶς ἑκὼν μή ποτε λάβῃ καὶ ζῇ διὰ βίου κεκτημένος αὐτό.[134]) Man kann auch durch das Scheingut, das Uebel, sich bestimmen lassen, ohne bewußt seinem wahren Selbst schaden zu wollen.

Aristoteles betrachtet den Willen als die bewegende Kraft der Seele, die sich auswirkt als Begehren und praktische Vernunft.[135]) Später läßt er die prinzipielle Scheidung zwischen beiden fallen, weil νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἥ τε γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται.[136]) Denken und Wille gehören also zusammen in fortwährender Beziehung. Als Eigenschaften des Willens bezeichnet Aristoteles Freiwilligkeit und Wahl.[137]) Unfreiwillig ist nach ihm alles, „was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht",[138]) „dessen Prinzip außen liegt, und wo der Handelnde und Gewaltleidende nichts zu tun hat".[139]) Als freiwillig bezeichnet er im Gegensatze dazu οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις.[140]) Diese Bestimmung der Freiwilligkeit hat Leibniz übernommen, jedoch noch vertieft, da der Mensch ohne jeden realen äußeren Einfluß alles aus sich selbst entfalten kann.

133) vgl. Gesetze IX, 861—862.
134) vgl. a. a. O. V, 731 c.
135) De anima 433 a 5 ff.
136) a. a. O. 433 a 22—25.
137) Ethic. N. 1110 a ff.
138) a. a. O. 1109 b ff.
139) a. a. O. 1111 a 15 ff.
140) a. a. O. 1111 a 23—24.

Als Willenswahl (προαίρεσις) bezeichnet Aristoteles βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. Sie ist nicht allein ein Ueberlegen, sondern gleichzeitig ein Begehren. προαιρούμεθα μὲν λαβεῖν ἢ φυγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων, δοξάζομεν δὲ τί ἔστιν ἢ τίνι συμφέρει ἢ πῶς· λαβεῖν δὲ ἢ φυγεῖν οὐ πάνυ δοξάζομεν.[141]) Die Moglichkeit zu wählen ist gegeben mit der Vielheit der Objekte, die dem Begehren durch die Erkenntnis geboten werden. Dabei wird der Wille wie nach Leibniz immer durch das Gute, sei es nun durch das wirkliche oder das scheinbare Gute, bestimmt. καθ' ἑκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστιν καλὰ καὶ ἡδέα, καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν. τοῖς πολλοῖς δὲ ἡ ἀπάτη διὰ τὴν ἡδονὴν ἔοικεν γίνεσθαι· οὐ γὰρ οὖσα ἀγαθὸν φαίνεται· αἱροῦνται γοῦν τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθόν, τὴν δὲ λύπην ὡς κακὸν φεύγουσιν.[142]) Auch Aristoteles sieht die freiwillige Handlung nicht als willkürlich, als bestimmungslos durch eine höhere Ursache an. Er ist Determinist auch in dem Sinne, daß er sich für Vorherbestimmung durch Gott oder die Götter entscheidet. εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλο τί ἐστιν θεῶν δώρημα ἀνθρώποις εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὅσῳ βέλτιστον ... τὸ δὲ μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐπιτρέψαι τύχῃ λίαν πλημμελὲς ἂν εἴη.[143])

Die Stoa hat nicht klar zwischen den Vorgängen des Willens und denen des Gefühls unterschieden; vielmehr sind Willens- und Trieblehre aufs engste verbunden. Den vernünftigen Trieb bestimmte man, sofern er etwas begehrt, als „ein Getragenwerden des Geistes" (διάνοια) auf etwas hin, das „auf dem Tun beruhe", sofern er etwas verabscheut, als „eine Art Getragenwerden des Geistes von etwas weg, was auf dem Lassen beruhe".[144]) In ihm sind drei Elemente verbunden: Die Vorstellung irgend eines Objektes, die das Gefühl anregt und Bestätigung findet in der Zustimmung der Vernunft.[145]) Ist nun nach der Stoa jede geistige Fähigkeit des Menschen als Aeußerung des einen Hegemonikon gut,[146]) so ist auch der Trieb seiner Anlage und Bestimmung nach gut[147]) — aber nur der Anlage nach; denn er ist nicht ein Etwas, das mechanisch

[141]) Ethic. N. 1112 a 3—5.
[142]) a. a. O. 1112 a 31 ff.
[143]) a. a. O. 1099 b 11—13; 24—25.
[144]) Dyroff, a. a. O. p. 21.
[145]) Barth, a. a. O. p. 61.
[146]) Bonhöffer, a. a. O. p. 235.
[147]) a. a. O. p. 241.

sich in jeder Handlung als gut offenbart. Er muß vielmehr immer von neuem gewonnen und angeeignet werden.[148]) Was man damit ethisch fordert, ist Freiheit für sittliches Handeln. Diese ist aber mit dem Begriffe notwendigen Geschehens, den wir in der stoischen Lehre finden, nicht zu vereinen; denn man behauptete die mechanisch-physikalische Kausalität der Materie, der auch der Mensch als Teil des Kosmos sich nicht entziehen kann.[149]) Diese und andere Argumente werden wesentlich in Fragen der Théodicée zur Lösung in den Vordergrund gestellt und so sehr betont, daß „die ethische Theorie am Determinismus scheiterte".[150]) Leibniz faßte das stoische Schicksal nicht in dem Sinne, daß es die Moral untergrabe und den Menschen von der Sorge für sein sittliches Handeln entbinde; er sah in ihm vielmehr ein Fundament für die völlige Apathie, die das Ideal des Stoikers war. „Car ce qu'on appelle Fatum Stoicum n'estoit pas si noir qu'on le fait: il ne detournoit pas les hommes du soin de leur affaires, mais il tendoit à leur donner la tranquillité à l'égard des evenemens, par la consideration de la necessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles."[151])

Hinsichtlich der Freiheitslehre verweist Leibniz häufig auf Augustin; er bringt aus dessen verschiedensten Werken eine Fülle von Zitaten, die in Beziehung zu dieser Frage stehen.[152])

Augustin sieht den Willen an als das Bedeutungsvollste im Menschen. Er führt alle Aeußerungen des Seelenlebens auf ihn zurück: „Voluntas est quippe in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt."[153]) Ihm kommt Freiheit zu auch im Sinne der Identität von Subjekt und Objekt. „Nihil tam in nostra potestate quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est."[154]) Leibniz verwirft diese Auffassung;[155]) er tadelt Augustin, daß er für seine Behauptung einen durchaus identischen Grund angebe. Jedoch ist die Identität auf Grund

148) Barth, a. a. O. p. 50 ff.
149) ebda.
150) a. a. O. p. 54.
151) Théod. Préf. p. 30.
152) vgl. a. a. O. E III §§ 284, 286, 287.
153) De civ. Dei l. 14, c. 6.
154) De lib. arb. c. 3, 3.
155) Théod. E III § 287.

der Vernunfterkenntnis als möglich zu denken. Denn wie die Vernunft sich selbst und den Willen erkennt, so muß dieser auch sich selbst wollen können. Was Leibniz veranlaßt, diese Ansicht abzulehnen, liegt begründet in einem Kerngedanken seines Systems: der Wille ist immer tätig; er kann niemals ruhen, also nie entscheiden, ob er überhaupt handeln will oder nicht; denn er ist immer mit den ständig bewußt oder unbewußt tätigen Vorstellungen verknüpft und wird durch sie bewegt, ist also — logisch genommen — immer auf etwas außer sich selbst gerichtet. Augustin erkennt weiterhin Freiheit an im Sinne einer Willenswahl. „Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt" (gemeint sind „ex nihilo facta", die geschaffenen Dinge,) „causas habent efficientes: in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt (quid enim tunc faciunt nisi vana?) causas habent deficientes. Itemque scio in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret: et ideo non necessarios, sed voluntarios defectus justa poena consequitur".[156]) Wie sehr man auch Augustin zum absoluten Deterministen hat stempeln wollen,[157]) so vertritt Leibniz die Ansicht, daß nach Augustin der menschliche Wille frei handle.[158]) Er führt einige der treffendsten Stellen an, z. B.: „Aut voluntas non est, aut libera dicenda";[159]) oder „Liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes, qui cum delectatione peccant".[160])

Besondere Schwierigkeit ergibt sich für Augustin in der Frage, wie Willensfreiheit mit dem Vorauswissen Gottes vereinbar sei. Leibniz gibt Augustins Definition der Prädestination aus der Schrift „de perseverantia": „Praedestinatio sanctorum nihil aliud est, quam praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur".[161]) Er fügt hinzu: „Il (Augustin) ne la conçoit donc point en cela comme un decret absolu". Die Stelle reicht nicht aus, um so weitgehend auf die Art der Prädestination zu schließen. Vielmehr zeigt Augustin eine gänzlich andere Einstellung zu dieser Frage. Denn der Gedanke, daß Gott alles weiß und voraussieht, führt bei ihm zu der Folge-

156) De civ. Dei 12, 8.
157) vgl. Mausbach, Ethik d. hl. Aug. II p. 25 Anm.
158) Théod. E III §§ 286, 287.
159) De libertate 3,3 nach Théod. E III § 287, 284, weiter Belege ebda.
160) Ad Bonifac. 1, c. 2, 3. Zitiert ebda.
161) lib. de persev. c. 14. Zitiert Théod. E III § 286.

rung, daß er das zukünftige Geschehen durchaus kraft seines Willens allein vorausbestimmt, ohne den Willen der Geschöpfe, auch den rein idealen Willen, irgendwie zu berücksichtigen. Das wird betont z. B. in der Schrift „de praedestinatione sanctorum", die Leibniz gelegentlich[162]) zitiert; dort hätte er z. B. auch finden können: „Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit: electi sunt autem de mundo ea vocatione, qua Deus id quod praedestinavit, implevit. Quos enim praedestinavit, ipsos et vocavit; illa scilicet vocatione secundum propositum: non ergo alios, sed quos praedestinavit, ipsos et vocavit: nec alios, sed quos ita vocavit, ipsos et justificavit: nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, justificavit, ipsos et glorificavit; illo utique fine qui non habet finem. Elegit ergo Deus fideles, sed ut sint, non quia jam erant."[163]) Leibniz scheint allerdings auch derartige Aussprüche gekannt zu haben, wenn er an anderer Stelle schreibt: „Il ne paroit point necessaire non plus, que tous ceux qui sont sauvés, le soyent tousjours par une grace efficace par elle même, independamment des circonstances . . . Enfin je tiens que Dieu ne sauroit agir comme au hazard par un decret absolument absolu, ou par une Volonté independante de motifs raisonnables."[164]) Leibniz hält an der Anschauung fest, daß in Gott Vernunft und Wille zwar nicht zeitlich getrennt, aber immerhin doch so tätig sind, daß die Vernunft zum Grunde des Handelns wird — und zwar in der Weise, daß sie die zu realisierende Welt berücksichtigt, — während nach Augustin der Wille den Primat hat. Er wird zwar bestimmt durch innergöttliche Gründe, denen aber durch die zukünftigen Handlungen der Geschöpfe keine Schranken gesetzt sind.

Die Bestimmung zum Heile durch Gott erfolgt durch die Gnade, die ex sua natura efficax ist, welcher der menschliche Wille unter keinen Umständen sich widersetzen kann. Leibniz selbst weist darauf hin, daß es nach Augustinus eine Gnade gibt „qui n'est rejettée d'aucun coeur endurci".[165]) Er fügt hinzu: „Je ne trouve pourtant pas que S. Augustin exprime assés que cette grace qui soumet le coeur, est tousjours efficace par elle même. Et

162) Théod. E III § 286.
163) De praedest. sanct. c. 17, 34.
164) Théod. E III § 283.
165) a. a. O. § 286.

je ne say si l'on n'auroit pas pu soutenir sans le choquer, qu'un même degré de grace interne est victorieux dans l'un, où il est aidé par les circonstances, et ne l'est pas dans l'autre."

Es gibt nach Augustin zwar eine Gnade, welcher der menschliche Wille sich widersetzen kann, die mitwirkende Gnade, die der Gnade „sua natura efficax" folgt. „Praecedit enim bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia: quae autem non praecedit ipsa, in eis est et ipsa.[166]) Außer dieser Gnade kennt Augustin eine aus sich wirksame Gnade, wenn er sagt: „Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur.[167]) Es liegt hier eine große Schwierigkeit vor, den freien menschlichen Willen mit dieser aus sich wirksamen Gnade zu vereinen. Augustin selbst hat sie empfunden: „Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad decernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri."[168]) Was sich aus dieser Gnade, die den Willen des Menschen unberücksichtigt läßt, für Augustin ergibt: etwa die Verdammnis ungetaufter Kinder und Nichtberufener, der Heiden, lehnt Leibniz ab.[169]) Es erübrigt sich, näher auf die rein theologische Seite der Willenslehre bei Augustin einzugehen, da Leibniz das, was lediglich in das Gebiet des Glaubens fällt, abweist. Er zitiert aus Augustin die Stellen, die der Vernunfterkenntnis sich fügen. „A ces points pres et quelques peu d'autres, où S. Augustin paroit obscur, ou même rebutant, il semble qu'on se peut accommoder de son systeme."[170])

Thomas Aquino folgt in der Willenslehre durchweg den Spuren des Aristoteles. Wie dieser unterscheidet er eine „potentia appetitiva sensitiva", das niedere Begehrungsvermögen, und eine „potentia appetitiva intellectiva" oder „rationalis", die er mit dem Willen identifiziert.[171]) Das Begehrungsvermögen ist frei als „causa sui" im weiteren Sinne („causa est id quod influit ad esse alterius"), sofern

166) Enchiridion c. 32, 9.
167) De praedest. sanct. c. 8, 13.
168) De grat. Christi 47, 52; Diekamp, Dogm. II. p. 423 f.
169) Théod. E I § 95.
170) a. a. O. E III § 284.
171) Žmavc, D. psychol. — eth. Seite d. Lehre des Th. v. Aq. über die Willensfreiheit p. 447.

es Potentielles zur Aktualität überführt.[172]) Hauptmerkmal der Freiheit ist die Wahl. Denn gegenüber den anderen Geschöpfen hat der Mensch die Fähigkeit, Urteile fällen zu können: „Weil dieses Urteil gegenüber einem partikulären Tätigkeitsobjekt nicht aus einem natürlichen Triebe, sondern aus einer vernünftigen Vergleichung entspringt, deshalb handelt er mit freiem Urteil, indem er sich so und auch anders entscheiden kann. Denn der Vernunft steht im Kontingenten der Weg zu Entgegengesetztem offen, wie man bei den dialektischen Schlüssen und der rhetorischen Ueberredung sieht. Nun sind aber die partikulären Objekte der Handlung etwas Kontingentes, und deshalb hat das Urteil der Vernunft bei ihnen ein Verhältnis zu Entgegengesetztem und Verschiedenem, und ist nicht zu Einem determiniert. Und insofern hat der Mensch notwendig freien Willen eben darum, weil er vernünftig ist."[173]) Die Determination durch die Vernunft wird so stark betont, daß Thomas an anderer Stelle die Wahlfähigkeit, die aus der Vernunfttätigkeit hervorgeht, dem Willen überhaupt gleichgesetzt: „Liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiva. . . ."[174]) Auch er nimmt Identität von Subjekt-Objekt im menschlichen Willen an. „Voluntas vult se velle et diligit se diligere."[175])

Die Determination durch den Verstand besteht darin, daß der Wille wie nach Leibniz immer auf ein Gut, und zwar mit Notwendigkeit auf das bonum universale, die Glückseligkeit, gerichtet ist. Freiheit bleibt in der Wahl der Mittel zum Ziele, die der Wille aber immer nur als Güter in seinen Bereich zieht, die libertas specificationis. „Sicut coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod bonum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas ferctur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non

---

172) Žmavc, a. a. O. p. 454.
173) Rolfes, D. Philos. von Th. v. A. p. 91 f.
174) Žmavc, a. a. O. p. 456.
175) a. a. O. p. 449.

potest non velle, quod est beatitudo."[176]) Auch für Thomas war die Frage zu lösen, wie die Willensfreiheit mit strenger Kausalität und dem Vorherwissen Gottes zu vereinbaren sei. Denn Thomas übernimmt die Kausallehre des Aristoteles und erweitert sie, indem er zu dessen vier Ursachen die causa exemplaris hinzufügt.[177]) Wahlfreiheit ist auch ihm möglich ohne Durchbrechung des Kausalprinzips, weil die Vernunft dem Willen verschiedene Objekte bieten kann. „Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione iudicum, quasi ratio sit causa libertatis."[178]) Also wird bei beiden Philosophen, bei Leibniz und Thomas in Anlehnung an Aristoteles, durch gegenseitige Zuordnung von Vernunft und Willen die eigentliche Freiheit bedingt und ermöglicht. In der Auffassung der Prädestination macht sich jedoch ein starker Gegensatz geltend. Thomas vertritt gegenüber den Molinisten den Standpunkt Augustins: Gott bestimmt ohne Rücksicht auf die Handlungen der Geschöpfe die Ursachen voraus; in diesen Ursachen erkennt er deren Handeln,[179]) nicht umgekehrt, wie die Leibnizische Auffassung sich darstellt.

Auch von seinem Vorgänger Descartes weicht Leibniz ab in der Bestimmung und Begründung der Willensfreiheit, in der Definition des Willens selbst. Descartes bezeichnet ihn als Modus des Denkens, welchem außer dem Begehren auch Bejahen und Verneinen, also das Urteilen, zugesprochen wird. „Car toutes les façons de penser que nous remarquons en nous, peuuent estre rapportées à deux generales . . . Ainsi sentir, imaginer, et mesmes conceuoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons differentes d'apperceuoir; mais desirer, auoir de l'auersion, assurer, nier, douter, sont des façons differentes de vouloir . . . J'auoüe que nous ne sçaurions juger de rien, si nostre entendement n'y interuient, pource qu'il n'y a pas d' apparence que nostre volonté se determine sur ce que nostre entendement n'apperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument necessaire, afin que nous donnions nostre

[176]) Mausbach, Grundl. u. Ausb. d. Char. p. 66, Anmerk. 2.
[177]) Schulemann, D. Kausalprinzip in d. Phil. d. hl. Th. v. A. p. 14 f.
[178]) a. a. O. p. 105 Anm. 2.
[179]) Diekamp, a. a. O. II, p. 475.

consentement à ce que nous auons aucunement apperceu, et qu'il n'est pas necessaire, pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entiere et parfaite, de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance . . . . fort confuse."[180]) In dem Sinne, daß das Begehren über das Klarerkannte hinausgehen kann, wird der Wille zur Quelle unserer Irrtümer; sein Reich ist in dieser Richtung unendlich. „L'entendement ne s'estend qu'à ce peu d'objets qui se presentent à luy, et sa connoissance est tous-jours fort limitée: au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, pource que nous n'apperceuons rien qui puisse estre l'objet de quelque autre volonté, mesmes de cette immense qui est en Dieu, à quoy la nostre ne puisse aussi s'estendre: ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connoissons clairement et distinctement. Et lors que nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merueille s'il nous arriue de nous méprendre."[181]) Die Gleichsetzung des Willens mit dem Urteil ist so stark betont, daß es, um gut zu handeln, vollkommen genügt, recht zu urteilen, d. h. nur Beziehungen herzustellen zwischen den Begriffen, die klar und deutlich erkannt sind. „Nostre volonté ne se portant a suiure ny a fuir aucune chose, que selon que nostre entendement luy represente bonne ou mauuaises, il suffit de bien iuger, pour bien faire, et de iuger le mieux qu'on puisse, pour faire aussy tout son mieux, c'est a dire, pour acquerir toutes les vertus . . . "[182]) Demgegenüber verkennt Leibniz nicht, daß der Verwirklichung des Klarerkannten in den petites perceptions und den Leidenschaften Hemmungen entgegentreten, denen gegenüber wir einen Willen im Sinne wirkender Kraft gebrauchen, der nicht nur mit der Erkenntnis identisch ist.

Trotz gewisser Gebundenheit des Willens an mechanisch-körperliche Vorgänge,[183]) trotz der Determination durch den Verstand oder der Gleichsetzung von Urteilen und Wollen behauptet Descartes eine Willensfreiheit, die nur als Willkür oder vollständige Bestimmungslosigkeit verstanden werden kann und verstanden werden soll. So sagt er: „Il est si euident que nous auons vne volonté libre, qui

[180]) Principes I, 32—34.
[181]) a. a. O. I, 35.
[182]) Discours III.
[183]) vgl. Pass. de l'âme, art. 46 f.

peut donner son consentement ou ne le pas donner, quand bon luy semble, que cela peut estre compté pour vne . . . de nos plus communes notions.[184]) In einem Briefe an P. Mersenne betont er, um zu zeigen, daß der Wille keiner ausgesprochenen Neigung folge, daß das, was logisch bejaht, doch praktisch verneint werden könne. „Car il nous est tousiours libre de nous empescher de poursuiure vn bien qui nous est clairement connu, ou d'admettre vne verité éuidente, pouruû seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par-là la liberté de nostre franc-arbitre."[185]) Er übersieht dabei allerdings, daß durch das Bestreben, in sich und anderen das Bewußtsein freien Willens zu wecken, schon eine Determination gegeben ist. Im übrigen schränkt er auch wieder ein, wenn er zugibt, daß es moralisch schwierig sei, den Satz des Widerspruches nicht zu beachten. „. . . lors mesme qu'vne raison fort éuidente nous porte à vn chose, quoy que Morallement parlant, il soit difficile que nous puissions faire le contraire, parlant neantmoins Absolument, nous le pouuons."[186]) Die von ihm behauptete Indifferenz des Willens kann positiver und negativer Art sein. Sie ist negativ, wenn man die Objekte des Willens ihrem Werte nach nicht kennt. „L'Indifference me semble signifier proprement cet état dans lequel la volonté se trouue, lors qu' elle n'est point portée par la connoissance de ce qui est vray ou de ce qui est bon, à suiure vne partie plutost que l'autre."[187]) Sie ist positiv, wenn wir nach Erkenntnis des Wertes eines Objektes dieses bejahen oder verneinen. „. . . cette faculté positiue que nous auons de nous determiner à l'vn ou à l'autre de deux contraires, c'est à dire à poursuiure ou à fuïr, à affirmer ou à nier vne mesme chose."[188]) Vor einer Handlung kommt die zweite Art der Freiheit in Frage. „C'est à dire qu'auant que nostre volonté se soit determinée, elle est tousiours libre, ou a la puissance de choisir l'vn ou l'autre de deux contraires, mais elle n'est pas tousiours indifferente; au contraire, nous ne deliberons iamais qu'à dessein de nous oster de cet état, où nous ne sçauons quel party prendre, ou pour nous empescher d'y tomber."[189])

184) Principes I, 39.
185) Corresp. III, p. 379.
186) ebda.
187) a. a. O. p. 378.
188) a. a. O. p. 379.
189) a. a. O. p. 380.

Behauptung von völliger Indifferenz des Willens und unbedingter Determination durch den Verstand stehen unvermittelt nebeneinander. Vielleicht hat Descartes nur aussprechen wollen, daß wir nicht immer durch das größte Gut determiniert werden. Der tiefere Grund für die Widersprüche in der Willenslehre ist wohl darin zu suchen, daß Descartes die reinen Zweckursachen für die Philosophie ausschaltet, Wirkursachen aber allein nicht auf den menschlichen Willen angewandt werden können, ohne daß damit die Moral untergraben wird; das aber wollte Descartes nicht. Leibniz stimmt dem ersten Teile der Prinzipien Artikel 41 zu, daß wir frei handeln. Aber frei handeln heißt für ihn nicht, unbestimmt handeln.[190])

Descartes stützt seine Lehre von der Willensfreiheit lediglich auf das innere Gefühl.[191]) In einer derartig fundamentalen Frage der Ethik scheint das innere Gefühl nach Leibniz zur Begründung der Freiheit nicht ausreichend. Dieses verliert sich in subjektiver Auffassung, ohne in den objektiven Sachverhalt Einblick zu haben. „Nous ne pouvons pas sentir propremeat nostre independence, et nous ne nous appercevons pas tousjours des causes, souvent imperceptibles, dont nostre resolution depend.“[192]) Zur Klärung der Frage gebraucht er das Beispiel der Magnetnadel, von der man etwa sage, daß es ihr Vergnügen mache, sich nach Norden zu richten; der Grund liege eben darin, daß sie die unmerklichen Bewegungen des magnetischen Stoffes nicht empfinde.

Auch in der Beantwortung der Frage, wie die Willensfreiheit mit einer Vorherbestimmung Gottes zu vereinbaren sei, haben wir uns nach Descartes auf das innere Gefühl zu stützen, d. h. an Vorsehung und Freiheit gleichzeitig zu glauben. In einem Briefe an die Pfalzgräfin Elisabeth lehnt er die Möglichkeit klarer Erkenntnis dieser Zusammenhänge ab. „Pour ce qui est du libre arbitre, ie confesse qu'en ne pensant qu'a nous mesmes, nous ne pouuons ne le pas estimer independant; mais lorsque nous pensons a la puissance infinie de Dieu, nous ne pouuons ne pas croyre que toutes choses dependent de luy, et, par consequent, que nostre libre arbitre n'en est pas exemt. Car il implique contradiction de dire que Dieu ait creé les

190) Théod. E III, § 365.
191) vgl. Principes I, 39, 41.
192) Théod. E I, § 50.

hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dependent point de la siene, pour ce que c'est le mesme que si on disoit que la puissance est toute ensemble finie et infinie: finie puisqu'il y a quelque chose qui n'en depend point; et infinie, puisqu'il a pu creer cete chose independante. Mais, comme la connoissance de l'existence de Dieu ne nous doit pas empescher d'estre assuré de nostre libre arbitre, pour ce que nous l'experimentons et le sentons en nous mesmes, ainsy celle de nostre libre arbitre ne nous doit point faire douter de l'existence de Dieu. Car l'independance que nous experimentons et sentons en nous, et qui suffit pour rendre nos actions louables ou blasmables, n'est pas incompatible auec vne dependance qui est d'autre nature, selon laquelle toute chose sont suietes a Dieu."[193]) Bei der Leugnung des Telosbegriffes ist diese Abhängigkeit allerdings als unbedingt notwendige zu denken, eine Konsequenz die Spinoza ausdrücklich zog, gegen welche Leibniz mit aller Schärfe sich ausspricht.[194])

Auch nach jenem ist der Wille lediglich die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen, also ein Modus des Denkens. „Verum, antequam alterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi, et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur."[195]) Beide, Verstand und Wille, sind nichts einheitlich Geschlossenes, sondern lösen sich auf in einen Komplex von Einzelakten. („. . .has facultates notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an ipsae volitiones aliquid sint, praeter ipsas rerum ideas."[196]) „Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt."[197]) Da aber einzelne Wollungen und einzelne Ideen dasselbe sind, so sind auch Wille und Verstand identisch. „Voluntas et intellectus unum et idem sunt."[198]) Der Wille als Modus ist keine freie, sondern eine durchaus notwendige Ursache. „Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum neces-

[193]) Corresp. IV, p. 332 f.
[194]) Théod. Préf. p. 43; E I § 67; II § 173; III §§ 345, 351, 375.
[195]) Ethica II, prop. 48 schol.
[196]) ebda.
[197]) a. a. O. prop. 49 cor. dem.
[198]) a. a. O. cor.

saria."[199]) Nur Gott wird von Spinoza freie Ursache genannt im Sinne der Abwesenheit äußeren Zwanges. „Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit, et ex sola suae naturae necessitate agit. Adeoque solus est causa libera."[200]) Er handelt jedoch nicht aus Freiheit dessen, was wir beim Menschen Wille nennen. Verstand und Wille werden ihm ja abgesprochen[201]) — eine Gottesauffassung, die Leibniz abweist.[202]) Was Gott schafft, ist vielmehr notwendige Emanation seines Wesens.[203]) Wie nun Gott lediglich Wirkursache ist, so kann er auch keine nach Zwecken, also frei handelnde Wesen schaffen. Daher erhält der Begriff frei, wo er von Spinoza gebraucht wird, eine vom durchgängigen Sprachgebrauche stark abweichende Färbung: „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, et operandum certa, ac determinata rationi."[204]) Er nimmt also für Freiheit nur den äußeren Zwang aus, läßt aber den Zwang, der durch den Kausalnexus der Natur gegeben ist, auch für das menschliche Handeln bestehen. „In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum, et operandum.[205]) Obgleich nun der Mensch notwendig handelt, betont Spinoza vor allem im 5. Teile der Ethik die Freiheit, die er näherhin nicht als Freiheit des Willens, sondern als Freiheit des Geistes kennzeichnet. Es ist Freiheit durch die intellektuelle Liebe zu Gott, d. h. Bindung der Leidenschaften durch adäquate Erkenntnis. „Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur."[206]) An anderer Stelle heißt es: „Quo plures res secundo, et tertio cognitionis genere mens intelligit, eo minus ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minus timet."[207]) Diese Freiheit ist jedoch nicht mit unserer Natur gegeben; wir müssen sie erringen. „Si homines liberi nascerentur,

---

199) Ethica I, prop. 32.
200) a. a. O. I, prop. 17 cor. 2.
201) a. a. O. I, prop. 31.
202) Théod. E III § 351.
203) Ethica I prop. 16.
204) a. a. O. def. 7.
205) a. a. O. I, prop. 29.
206) a. a. O. V, prop. 27.
207) a. a. O. prop. 38.

nullum boni, et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent."[208]) Somit besteht Freiheit in dem völligen Freisein für das Gute, in der völligen Bindung der Leidenschaften; jedoch muß beachtet werden, daß diese Freiheit, obgleich sie erworben werden soll, ein Produkt der Notwendigkeit ist, ethische Handlungen aber erst ermöglicht werden auf Grund eines Willens, der für oder gegen das Sittengesetz auch ohne absolute innere Nötigung sich zu entscheiden vermag. Leibniz verwirft die Lehre von der Notwendigkeit bei Spinoza, die er als tadelhaft und dunkel bezeichnet.[209]) Weiter sagt er: „Au fond, je crois qu'il ne faut reprocher qu'aux Sectateurs de Hobbes et de Spinosa, qu'il detruisent la liberté et la contingence; car il croyent que ce qui arrive est seul possible, et doit arriver par une necessité brute et geometrique",[210]) d. h. sie kennen nichts anderes als geometrische Notwendigkeit, weil es nach ihnen keine reinen Möglichkeiten gibt, sondern alles Mögliche verwirklicht ist, oder daß das, was verwirklicht ist, einzig möglich war.

Auch Malebranche vertritt eine Auffassung der Willensfreiheit, die konsequent Verdienst und Schuld für menschliches Handeln ausschließt. Er bezeichnet den Willen als „l'impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général".[211]) Er ist lediglich Bejahung oder Verneinung der Vorstellungen, die der Verstand ihm bietet. „L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente."[212]) Im Grunde aber will Malebranche so viel betonen, daß der ganze Mensch in jedem Momente an der sittlichen Handlung teilhat. „Uebrigens . . . . . da der Verstand und der Wille die Seele selbst sind, so ist es auch im eigentlichen Verstande, welcher sich die Dinge vorstellt, urteilt, schließt, will . . . ."[213]) Dem Geiste als solchem gesteht er Freiheit zu, nicht einer seiner ein-

[208]) Ethica IV, prop. 68.
[209]) Théod. E II § 173.
[210]) a. a. O. E III § 371.
[211]) Recherche I, 1, 2.
[212]) a. a. O. I, 2. 1.
[213]) a. a. O. I, 2. 2. Die Ausgabe Jules Simon, die auch im übrigen nicht einwandfrei ist, bringt die Stelle nicht. Ich halte mich hier an die Uebersetz. von Buchenau, der die 1776 bei J. Chr. Hendel in Halle anonym erschienene Uebersetzung und eine Ausgabe der Recherche von 1712 benutzte. Eine französische kritische Ausgabe fehlt.

zelnen Fähigkeiten. Unter Freiheit versteht er „la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier".[214]) Der Begriff der Freiheit ist jedoch mit den Grundlagen des Malebrancheschen Systems nicht zu vereinigen. Denn Gott denkt und handelt im Geschöpfe. Im Traité de Morale führt er aus: „Que lui (Dieu) seul est la cause de nos connaissances. Que lui seul est la cause naturelle de nos volontés. Que lui seul est la cause de nos sentiments, le plaisir, la douleur, la faim, la soif, etc. . . . Que nous non plus, nous ne pouvons faire ni bien ni mal à personne par nos propres forces, mais seulement obliger Dieu par nos désirs pratiques, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, à faire du bien et du mal aux autres hommes. Car c'est nous qui voulons remuer notre bras et notre langue, mais Dieu seul sait les et peut les remuer."[215]) Somit wird Gott zur direkten Ursache aller Handlungen; der Mensch ist nur Medium, durch das Gott tätig ist. Malebranche selbst mag die Schwierigkeit erkannt haben, die causes occasionelles und wahre Moral zu vereinigen. Er macht den Versuch, dem Menschen zunächst wenigstens die Kraft der körperlichen Bewegung zuzusprechen. „Le mouvement des pieds, des bras, des yeux est entièrement soumis à tes volontés; tu peux fuir, tu peux baisser la vue, tu peux éviter le coup que te porte l'objet; mais lorsqu'un objet t'a blessé le coeur, il n'est plus dans ton pouvoir de ne pas sentir ta blessure."[216]) In der Recherche de la vérité unterscheidet er zwischen der Bewegung der Materie und der des Willens. Die Materie kann nur bewegt werden, ist also passiv, „mais il n'en est pas de même de la volonté; on peut dire en un sens qu'elle est agissante et qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression, que Dieu lui donne; car quoiqu'elle ne puisse arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qui lui plaît, et causer ainsi tout le déréglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché".[217]) Aus dem letzten Teile der Stelle wird deutlich, daß Malebranche vor allem dort dem menschlichen Willen

214) Recherche I, 1, 2.
215) Traité de Morale II. c. 2, 10.
216) Méd. Chrét. XX, 15.
217) Recherche I. 1, 2.

Freiheit zusprechen möchte, wo Verschulden in Frage kommt. Mit der Theorie der vision en Dieu und der causes occasionelles ist diese Ansicht nicht zu vereinigen. Malebranche betonte eben die Bedeutung Gottes für jede menschliche Tätigkeit so sehr, daß Gott in jedem Falle zum mittelbar Handelnden selbst wird. In diesem Sinne ist er auch von Leibniz verstanden worden.[218])

Die Lehre vom Willen und seiner Freiheit ist die Kernfrage, in der Leibniz sich im Anhange II der Théodicée mit Hobbes auseinandersetzt. Dieser bestimmt den Willen: „Si praecesserit deliberatio, tunc ultimus in ea actus appellatur, si appetitus sit, velle sive volitio; si fuga, nolle."[219]) Wille und Begehren sind dasselbe und nur in der Auffassung verschieden, je nachdem man eine vorausgehende Ueberlegung mitberücksichtigt oder nicht. Nach Hobbes ist dieses Begehren frei. Der Definition im weitesten Sinne genommen kann Leibniz zustimmen, „qu'une chose est censée libre, quand la puissance qu'elle a n'est point empêchée par une chose externe".[220]) [„Liberty is the absence of all the impediments to action, that are not contained in the nature, and in the intrinsecal quality of the agent."[221]) „Liberty is when there is no external impediment[222])."] Der Wille steht somit nicht unter äußerem Zwange. Er ist aber keineswegs bestimmungslos. Hobbes weist den Zufall ab. Wenn wir etwas für zufällig halten, geschieht es aus Unkenntnis der wirkenden Ursachen. „For whatsoever is produced, hath had a sufficient cause to produce it, or else it had not been."[223]) Wie Leibniz weist auch er die Möglichkeit der Identität von Subjekt-Objekt bei Willenshandlungen zurück. „I acknowledge this liberty, that I can do if I will: but to say, I can will if I will, I take to be an absurd speech."[224]) Wenn der Wille nach Hobbes frei ist, sofern er ohne äußeren Zwang handelt, so will er doch mit dieser Freiheit absolute innere Nötigung vereinbaren. Sein Begriff der Notwendigkeit stimmt zwar mit dem Leibnizens überein. Er definiert: „Necessary is that which is impossible to be otherwise, or that which

218) Théod. E II § 207.
219) De. corp. IV c. 25, 13.
220) Théod. Abrégé II § 4.
221) Questions p. 367.
222) a. a. O. p. 61 f.
223) a. a. O. p. 380.
224) a. a. O. p. 39.

can not possibly otherwise come to pass."[225]) Aber während Leibniz diese Notwendigkeit nicht in irgendwelche Beziehung zum Willen setzt, stellt Hobbes die Beziehung her und identifiziert die zureichende Ursache mit der notwendigen „. . . For if it be an agent, it can work; and if it work, there is nothing wanting of what is requisite to produce the action; and consequently the cause of the action is sufficient; and if sufficient, then also necessary."[226]) Leibniz hat durch Freiwilligkeit und Wahl im Sinne des Aristoteles absoluten Determinismus vermieden. Von Hobbes wird auch die Wahl in die Determination einbezogen. „I make not only the effect, but also the election of that particular effect to be necessary, inasmuch as the will itself, and each propension of a man during his deliberation, is as much necessitated, and depends on a sufficient cause, as any thing else whatsoever."[227]) Während somit Leibniz zu Hobbes' Willenslehre in größtem Gegensatze steht und sie ebenso scharf ablehnen mußte wie die Spinozas, nähert er sich Locke, der durchaus die Spuren seines Vorgängers verläßt.

Locke bezeichnet den Willen als „a power in the mind to direct the operative faculties of a man to motion or rest, as far as they depend on such direction."[228]) Nach Leibniz gibt es nur Bewegung. Der Wille kann nicht untätig sein, weil es in der Seele immer eine Menge von Vorstellungen gibt, mit denen er enger verbunden ist. Vom Willen unterscheidet Locke Begehren und Wünschen, weil diese eine Richtung nehmen können, die der des Willens durchaus entgegengesetzt ist. „For he that shall turn his thoughts inwards upon what passes in his mind when he wills, shall see that the will or power of volition is conversant about nothing but our own actions; terminates there; and reaches no further; and that volition is nothing but that particular determination of the mind, whereby, barely by a thought, the mind endeavours to give rise, continuation, or stop, to any action which it takes to be in its power. This, well considered, plainly shows that the will is perfectly distinguished from desire; which, in the very same action, may have a quite contrary tendency from that which our will sets us upon. A man, whom I cannot

225) Questions p. 35.
226) a. a. O. p. 424.
227) a. a. O. p. 106.
228) Essay II, 21, 29.

deny, may oblige me to use persuasions to another, which, at the same time I am speaking, I may wish may not prevail on him."[229]) Locke übersieht, daß es sich um zwei durchaus verschiedene Willensziele handelt: einerseits dem anderen gefällig zu sein, andererseits den eigenen Zweck zu erreichen. In jedem Falle stützt sich der Wille auf einen Wunsch oder ein Begehren, wenn er auch nicht auf dem an sich stärkeren aufbaut. Leibniz dagegen bezeichnet auch den Willen als Neigung, erkennt aber im Willen selbst verschiedene Strebungen an, die ihren Abschluß im entscheidenden Willen finden.

Während nach Leibniz der Wille stets determiniert ist durch ein Gut, sieht Locke den ersten Anstoß zur Handlung im Gefühle eines Unbehagens. „But that which immediately determines the will, frome time to time, to every voluntary action, is the uneasiness of desire, fixed on some absent good: either negative, as indolence to one in pain; or positive as enjoyment of pleasure."[230]) Wenn auch hier der Ausdruck Unbehagen, der doch das privative Moment betont, gebraucht wird, so stimmen beide Philosophen sachlich überein. In jedem Falle wird ein Gut begehrt; aber Leibniz stellt das positive Moment des Vergnügens als Ausgangspunkt in den Vordergrund. Locke behauptet weiterhin, der Wille gehe nicht auf das größte positive Gut. „I am forced to conclude that good, the greater good, though apprehended and acknowledged to be so, does not determine the will, until our desire, raised proportionably to it, makes us uneasy in the want of it."[231]) Man kann dahin entscheiden, daß es sich bei der Determination tatsächlich nicht um das objektiv größere Gut zu handeln braucht; auch das größere Scheingut treibt den Willen. Denn wenn z. B. auch ein Trinker[232]) weiß, daß seine Leidenschaft das wirklich größere Gut, die Gesundheit, zerrüttet, so treibt ihn doch im Augenblicke die Befriedigung seiner Leidenschaft, die eben auch als Scheingut in diesem Falle den höheren Wert für ihn hat.

Die Frage nach der Freiheit des Willens erklärt Locke für durchaus unsinnig. „To ask, whether the will has freedom, is to ask whether one power has another power,

---

[229]) Essay II, 21, 30.
[230]) a. a. O. II, 21, 33.
[231]) a. a. O. II, 21, 35.
[232]) ebda.

one ability another ability; a question at first sight too grossly absurd to make a dispute, or need an answer."[233]) Denn Denken, Wille und Freiheit sind drei Kräfte, die den Geist ausmachen, also dem handelnden Wesen eigen sind. „For these being all different powers in the mind, or in the man, to do several actions, he exerts them as he thinks fit."[234]) Eine Kraft wirkt aber nicht auf die andere. „The power to do one action is not operated on by the power of doing another action. For the power of thinking operates not on the power of choosing, nor the power of choosing on the power of thinking."[235]) „. . . For powers are relations not agents."[236]) Die Relationen werden hergestellt durch den Geist. „But in all these it is not one power that operates one another: but it is the mind that operates, and exerts these powers."[237]) Diese Ansicht bedeutet gegenüber der Leibnizens eine unnötige Vermehrung der Zahl der Kräfte; nach Leibniz ist das Wesen der Seele Kraft, die sich nach zwei Seiten betätigt: als Denken, das verschiedene Objekte dem Willen bietet, als Wollen, das die Möglichkeit, die am stärksten sich erweist, realisiert. Also ergibt sich hier die Freiheit als Relation zwischen zwei Betätigungsmöglichkeiten einer Kraft.

In der Definition der Freiheit stimmen beide Philosophen überein, soweit man von der Verschiedenheit absieht, die sich daraus ergibt, daß nach Locke der Geist auch untätig sein kann. „So far as a man has power to think or not to think, to move or not to move, according to the preference or direktion of his own mind, so far is a man free"; oder „So that the idea of liberty is, the idea of a power in any agent to do or forbear any particular action, according to the determination or thought of the mind, whereby either of them is prefered to the other."[238]) Unter dem Einflusse der Notwendigkeit steht der Mensch, wenn es nicht in seiner Macht ist, seinem Willensentschlusse entsprechend die eine oder andere Möglichkeit zu verwirklichen.[239]) Wenn nun, wie es nach Locke der Fall ist, die Kraft der

[233]) Essay II, 21, 16.
[234]) a. a. O. II, 21, 18.
[235]) a. a. O. II, 21, 19.
[236]) ebda.
[237]) ebda.
[238]) vgl. a. a. O. II, 21, 8.
[239]) ebda.

Freiheit nach dem wenn auch flüchtigen Bekanntwerden der Objekte durch das Gefühl des Unbehagens einsetzt in den Tätigkeitsprozeß, so haben wir hier trotz Verschiedenheit des Ausdrucks im großen und ganzen dieselbe Bestimmung der Willensfreiheit wie bei Leibniz. „This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that which is (as I think improperly) called free-will. For, during this suspension of any desire, before the will be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due examination, we have judged, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit of our happiness; and it is not a fault, but a perfection of our nature, to desire, will, and act according to the last result of a fair examination."[240])

Ueber das Verhältnis der Freiheit des Willens zur göttlichen Vorausbestimmung ist bei Locke nichts gesagt.

Leibnizens Lehre vom Willen und seiner Freiheit ist aristotelisch-scholastisch gedacht, wenn man bei Thomas Aquino und Augustin von der Gnadenlehre und Prädestination, in der Leibniz sich der Ansicht der Molinisten nähert, absieht. Sie bedeutet scharfe Absage gegen das notwendige Handeln bei Spinoza und Hobbes, gegen die völlige Passivität des Menschen bei Malebranche.

240) Essay II, 21, 48.

Das Objekt sittlichen Handelns.

Das Gute.

Leibniz betont hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Wille im Subjekte des sittlichen Handelns den großen Vorteil, den ein entschiedenes Urteil über unser Wollen hat. Er nötigt jedoch den Willen nicht, immer dem Urteile des Verstandes zu folgen. „Pour moy, je n'oblige point la volonté de suivre tousjours le jugement de l'entendement, parce que je distingue ce jugement des motifs qui viennent des perceptions et inclinations insensibles."[1]) Der Wille folgt nur der vorteilhaftesten Vorstellung, mag sie verworren oder klar sein, „. . . . quoyqu'elle (la volonté) puisse aussi trouver des motifs pour suspendre son jugement. Mais c'est tousjour par motifs qu'elle agit."[2]) Aus dem Vorhandensein klarer und verworrener Vorstellungen in einer vernünftigen Monade ergeben sich Gegensätze: je nach der Menge und Intensität verworrener Vorstellungen braucht das zu realisierende Ziel nicht notwendig dem Urteile der Vernunft und damit dem Sittengesetze zu entsprechen. Der Mensch kann verschiedene Ziele haben, auf Grund des Willens sich für oder gegen das Gesetz, für Gut oder Uebel in objektiver Bedeutung entscheiden.

Wie wir sahen, wird der Wille immer durch das größere Gut determiniert. Er erstrebt alles, was Freude und Behagen wachruft; Leibniz charakterisiert die Lust als ein Gefühl der Vollkommenheit. „Tout plaisir est un sentiment de quelque perfection."[3])

Bei rein sinnlichen Vergnügen ist der Wille auf das im Vordergrunde stehende Eigeninteresse hingeordnet; alles erscheint als gut, was dieses fördern könnte. Ein bestimmtes Ziel, Hoffnungen, die man daran knüpft, lassen in solchen Fällen selbst etwas Unangenehmes mit Freuden ertragen. „On supporte quelques fois des incommodités, et on le fait avec joye; mais c'est à cause de quelque esperance ou de quelque satisfaction qui est jointe au mal et le surpasse:

---

1) Théod. Abrégé III § 13.

2) ebda.

3) a. a. O. E III § 278.

on en attend un bien, ou on l'y trouve."[4]) So erscheint z. B. die Rache Menschen mit lebhaftem Gefühl süßer als das Leben.[5]) Bedeutet dieses Ziel, wie viele andere Objekte, ein Uebel, so erstrebt es der Wille doch unter dem Einflusse der petites perceptions und den aus ihnen erwachsenden Leidenschaften subjektiv als gut. „Mais le franc arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que le mal est caché sous le bien, et comme masqué."[6]) Anstatt nach dem Wahrheitsgehalte einer Sache zu fragen, stellt man sich das Angenehme vor, und man verwirklicht das Erstrebte leicht. „Et comme on se represente souvent ce qui plait, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer, d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite."[7]) Eitelkeit, Gewohnheit, egozentrische Einstellung bestimmen weiterhin zum Festhalten an diesen Scheingütern,[8]) die mit solchem Fanatismus erstrebt werden können, daß klare Erkenntnis versagt, und die Leidenschaft zum Wahnsinn wird.[9])

Ist aber Glück als Gefühl der Vollkommenheit das Ziel menschlichen Strebens, dann kann das auf Grund verworrener Vorstellungen erstrebte Gut kein der Würde des Menschen als vernünftigem Geschöpfe entsprechendes Gut sein. Leibniz bezeichnet zu häufige und zu große sinnliche Vergnügen als Uebel. „. . . et generalement les plaisirs corporels sont une espece de depense en esprits, quoyqu'ils soyent mieux reparés dans les uns, que dans les autres."[10]) Der Hochschätzung der Vernunfttätigkeit, auf Grund deren der Mensch zum Staatsbürger des moralischen Reiches der Geister berufen ist, entspricht es, in den geistigen Freuden die reinsten und nützlichsten zu sehen. „Les plaisirs de l'esprit sont les plus purs et les plus utiles pour faire durer la joye."[11]) Geistige Freude ist das Wissen als Erkennen von Tatsachen aus deren Gründen. „Il paroit que le savoir a des charmes, qui ne sauroient être conçus par ceux qui ne les ont point goûtés."[12]) Leibniz identifiziert also das

[4]) Théod. Abrégé III § 23.
[5]) vgl. a. a. O. § 25.
[6]) a. a. O. E II § 154.
[7]) a. a. O. Abrégé III § 24.
[8]) vgl. a. a. O. § 25.
[9]) vgl. a. a. O. § 15.
[10]) a. a. O. E III § 252.
[11]) a. a. O. § 254.
[12]) a. a. O. ebda.

wahre Gut mit der Erkenntnis der den Ereignissen zugrundeliegenden Prinzipien, auf denen Schönheit und Vollkommenheit der Dinge und unser eigenes Glück beruht, sofern wir ein Teil des Kosmos sind.[13]) Auf diese Weise wird das Objekt des Handelns durch die Vernunfterkenntnis aus rein egoistischer Sphäre herausgehoben. Betrachtet man sich als Glied der Menschheit, dann muß man mit dem eigenen gleichzeitig das allgemeine Wohl, das allen zukommende Empfinden der Vollkommenheit erstreben. „Car en faisant son devoir, en obeissant à la raison, on remplit les ordres de la Supreme Raison. On dirige toutes ses intentions au bien commun, qui n'est point different de la gloire de Dieu; l'on trouve qu'il n'y a point de plus grand interest particulier que d'epouser celuy du general, et on se satisfait à soy même, en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes."[14]) Der Egoismus erweitert sich zur Nächstenliebe; aber selbst in ihrer Betätigung hat der Mensch sein höchstes Gut nicht erreicht, solange seine Erkenntnis nicht über den innerweltlichen Kreis hinausstrebt; denn der Grad der Freude wächst in dem Maße, in dem man die Vollkommenheit eines Gegenstandes empfindet. „L'on aime un objet, à mesure qu'on en sent les perfections,"[15]) je mehr also die Erkenntnis an Klarheit zunimmt, naturgemäß auch je vollkommener das Erstrebte selbst ist. Da nun nichts die Vollkommenheit Gottes übertreffen kann, so bezeichnet Leibniz ihre Erkenntnis als den würdigsten Gegenstand menschlichen Strebens.[16]) Gottes Vollkommenheiten sind das wahre Gut und Glück des Menschen; ihre Erkenntnis führt zur Liebe Gottes, jenem Gemütszustande, „qui nous fait trouver du plaisir dans les perfections de ce qu'on aime".[17]) Sie ist höchste Freude, weil sie auf das Erhabenste gerichtet ist, dauerhafteste, weil die erkennende Tätigkeit ihr Objekt niemals ausschöpfen kann. In der Gottesliebe ist das Gut und das damit verbundene Glück in intellektueller Liebe vollkommen hinausgehoben über die egoistische Sphäre zu jenem höchsten Standpunkte, von dem aus die Dinge zu werten sind. Sie ist einzig tätig in interesselosem Bewundern absoluter Vollkommenheit und reiner Gesetzmäßigkeit.

---

[13]) vgl. Théod. E III § 254.
[14]) a. a. O. Préf. p. 27 f.
[15]) a. a. O. E III § 278.
[16]) vgl. a. a. O. E III § 278, Préf. p. 27; E I § 6.
[17]) a. a. O. Préf. p. 27.

Leibniz teilt das Gute ein in drei Arten: in das physische, moralische und metaphysische Gute.[18]) Das Wohl der Geschöpfe: Gesundheit, nicht mißfallende Empfindung, Uebungen der Kräfte, die nicht beschwerlich sind, gehören zum Reiche des physisch Guten. Das moralische Gute bezeichnet die sittlich guten Handlungen der Menschen. Das metaphysische Gute ist die ursprüngliche Beschaffenheit des Geschaffenen, die natürliche Vollkommenheit der Einzeldinge und des Universums.

In dieser Gedankenrichtung, die das Gute in der Erkenntnis der Prinzipien des Seins und der Liebe zum Vollkommenen sieht, trifft Leibniz wieder die erste Quelle in Plato. Während für diesen das Gute zwar wesentlich in den Ideen der jenseitigen Welt besteht, so ist es doch auch im Diesseits in der Materie verkörpert, da die Dinge ein Nachbild der Ideen sind. In ihnen ist das Wahre, Gute, Schöne konzentriert und zeigt sich im Ebenmaße der Gestaltung, der Harmonie, die durch Abgrenzung das rechte Verhältnis bringt. So heißt es im Philebus: ὕβριν γάρ που καὶ σύμπασαν πάντων πονηρίαν αὕτη κατιδοῦσα ἡ θεός .... πέρας οὔτε ἡδονῶν οὐδὲν οὔτε πλησμονῶν ἐνὸν ἐν αὐτοῖς, νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο.[19]) Wenn Maß und Ordnung schwinden, löst sich auch das Gute auf, und der Schmerz beginnt. λέγω τοίνυν τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζῴοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ.[20]) Kann nun das Gute sich als das Wahre oder Schöne offenbaren, so ist doch das Beste keine der Hauptideen für sich genommen, ist nicht allein Schönheit und nicht allein Wahrheit; beide bilden das Substrat für das Beste. Was schön sein soll, muß auch wahr und damit gut sein, muß Ebenmaß zeigen. οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.[21])

Was der Mensch erstrebt, ist Besitz, und zwar dauernder Besitz der Güter, in denen diese Ideen enthalten sind. Das Streben nach jedem Gute bezeichnet Plato als den Eros, die Liebe, jenen philosophischen Trieb, der vor

[18]) Théod. E. II § 118; E. III § 209; Abrégé IV; §§ 29—32 u. ö.
[19]) Philebus 26 b.
[20]) a. a. O. 31 d.
[21]) a. a. O. 65 a.

allem auf Erkenntnis sich richtet. Er ist das Bindeglied zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Soweit der Eros lediglich als sexueller Trieb sich offenbart, trachtet er nach dem Besitze des höchsten physischen Gutes, des Lebens. In dieser Hinsicht verlangt er nach Unsterblichkeit in der Sterblichkeit, sofern durch ihn der Mensch die Art zu erhalten sucht, wenn auch das Individuum dem Tode überantwortet ist. τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῴζεται, οὐ τῷ [τρόπῳ] παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν.[22]) Aber nicht allen Menschen genügt Unvergänglichkeit des Lebens im Wandel der Geschlechter. Nicht das Körperlich-Schöne, das Geistig-Schöne suchen sie in anderen zu zeugen und zu erhalten. Die sexuelle Liebe wird idealisiert und zum Triebe nach der Erkenntnis des wahrhaft Seienden, der Welt der Ideen. Sie wird, sofern Gott das idealisierte Gute ist, zur Erkenntnis und Liebe Gottes. Damit erfüllt der Mensch seine höchste Aufgabe: Verähnlichung mit Gott. Ihrem Wesen nach gestaltet sie sich wie bei Leibniz als Entwicklung, als höchste Energie, nicht als Intuition eines Augenblickes. Auch für Plato ist sie ein Sich-Emporarbeiten vom Niederen zum Höheren, von der Erkenntnis zur Verwirklichung des Erkannten in der Lebensführung. Diotima unterweist den Sokrates: τοῦτο γὰρ δή ἐστι τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὅ ἐστιν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῷ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν.[23]) In dieser Erkenntnis erst ist das Leben lebenswert, in ihr aber auch erst wahre Tugend möglich. ἆρ' οἴει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῇ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλὸν, τίκτειν οὐκ εἴδωλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδώλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ.[24]) Der Unterschied zu Leibniz besteht darin, daß bei Plato keine rein innere Erkenntnisentwicklung im Sinne eines strengen Continuums ausgesprochen ist; aber auch

[22]) Symposion 208 a.
[23]) a. a. O. 211 c.
[24]) a. a. O. 212 a.

nach ihm bleibt die menschliche Seele im Jenseits dauernd tätig, weil sie danach strebt, den ganzen Ideenreichtum zu erfassen, jedoch bei den Umzügen der Götter nur das eine oder das andere schaut.[25])

Aristoteles unterscheidet sich von vornherein dadurch von Plato, daß das Werden eines Dinges Hinordnung auf den von Anfang an in ihm verborgenliegenden Zweck bedeutet, der naturnotwendig nach Verwirklichung strebt Erreicht wird er im Uebergange des Potentiellen zum Aktuellen, sodaß das wesenhaft Gute auch in den Dingen wirklich ist. Aristoteles definiert das Gut in engem Zusammenhange mit dem Begehren. Gut ist οὗ πάντ' ἐφίεται.[26]) Was aber begehrt wird, wird eines Endzweckes wegen erstrebt; da dieser für den Menschen vor allem Entwicklung seiner sittlichen Persönlichkeit ist, so besteht das spezifisch menschliche Gut in tugendgemäßer Tätigkeit der Seele: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.[27]) Eine einzelne tugendhafte Handlung genügt aber nicht, um das Glück, das alle Menschen begehren, zu erreichen; das Handeln muß in jeder Tat zum Ideal hingeordnet sein. μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος.[28]) Nur das dauernd sittlich gute Handeln bringt das Glück mit sich. Denn Tugend und Glückseligkeit hängen für Aristoteles innerlich zusammen, weil mit der Tugend als naturgemäßer Entfaltung Lust verbunden ist. Ob aber die eine oder andere für sich anzustreben sei, läßt Aristoteles dahingestellt; zu trennen sind sie nicht. συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι· ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.[29]) Wie nun die einzelnen Tätigkeiten verschieden sind, so erhalten sie auch ihre Vollendung durch verschiedene Arten der Lust. Daher kann die Lust als solche sittlich gut sein, wenn sie aus einer dem Sittengesetz entsprechenden Handlung hervorgeht, lasterhaft, sofern sie aus verwerflicher Tat sich ergibt.[30]) In jedem Falle ist sie mit der Tätigkeit verbunden, wie auch Leibniz annimmt. Wie bei ihm ist sie kein Zustand der Ruhe.

---

[25]) vgl. Phädrus: 248 a f.
[26]) Ethic. N. 1094 a 2.
[27]) a. a. O. 1098 a 16—28.
[28]) a. a. O. 1098 a 18—20.
[29]) a. a. O. 1175 a 19—21.
[30]) a. a. O. 1175 b 27—28.

Aristoteles unterscheidet drei Arten von Gütern: äußere Güter, Güter des Leibes und Güter der Seele.[31]) Der Einteilungsgrund ist hier nach dem Menschen und seinen Beziehungen, nicht von kosmologischem Standpunkte gewählt. Den höchsten Rang nehmen die Güter der Seele ein; der Vernunft und ihrer Betätigung gebührt das Szepter. Denn die Vernunfttätigkeit bedeutet ein Hineinragen des Menschlichen in das Göttliche. δόξειε δ' ἂν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καί ἄμεινον[32]) Weil nämlich die Aktualität Gottes vornehmlich denkende Tätigkeit ist καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη.[33]) In dieser hohen Einschätzung intellektueller Erkenntnis stimmt Leibniz mit Aristoteles überein. Aber Aristoteles hat es unterlassen, die mit dem Erkennen sich einstellende Lust als Liebe zum höchsten Wesen darzustellen.

Weiterhin wird die spekulative Tätigkeit von Aristoteles als das Höchste betrachtet, weil sie um ihrer selbst willen geübt werden kann. οὐδὲν γὰρ ἀπ' αὐτῆς γίνεται παρὰ τὸ θεωρῆσαι, ἀπὸ δὲ τῶν πρακτικῶν ἢ πλεῖον ἢ ἔλαττον περιποιούμεθα παρὰ τὴν πρᾶξιν.[34]) Doch kann der Mensch äußerer Güte nicht ganz entbehren. Sie erleichtern tugendhaftes Leben, da sie unserer Natur zur Förderung und Erhaltung dienlich sind. οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.[35]) Sie erleichtern auch die Ausführung des Guten, weil es unmöglich oder schwer ist, gänzlich ohne Hilfsmittel es zu verwirklichen. πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως· ἐνίων δὲ τητώμενοι ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον, οἷον εὐγενείας εὐτεκνίας κάλλους. οὐ πάνυ γὰρ εὐδαιμονικὸς ὁ τὴν ἰδέαν παναίσχης ἢ δυσγενὴς ἢ μονώτης καὶ ἄτεκνος, ἔτι δ' ἴσως ἧττον, εἴ τῳ πάγκακοι παῖδες εἶεν [ἢ φίλοι], ἢ ἀγαθοὶ ὄντες τεθνᾶσιν. καθάπερ οὖν εἴπομεν, ἔοικεν προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας. ὅθεν εἰς ταὐτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ [ἔνιοι δὲ τὴν ἀρετήν].[36]) Aus dieser Stelle wird ersichtlich, daß, wenn auch die Güter der Seele den höheren Wert haben, sie doch die Verbindung mit dem Geringeren nicht verlieren, vielmehr in ihm eine notwendige Basis erhalten.

---

31) Ethic. N. 1098 b 12.
32) a. a. O. 1178 a 2—3.
33) a. a. O. 1178 b 22—23.
34) a. a. O. 1177 b 2—4.
35) a .a. O. 1178 b 32—35.
36) a. a. O. 1099 b 1—20.

Wenn Leibniz die körperlichen Vergnügungen „eine Verschwendung an Geist" nennt, so will doch auch er sie nicht ausgeschaltet wissen. Sie sind allerdings nicht Höchstes und Letztes, nur ein Glied, aber ein organisches, und damit auch notwendiges im Kontinuum der Güter.

Gegenüber der Vielheit von Gütern, die Plato und Aristoteles anerkannt hatten, gibt es für die S t o a dem Lebensziele entsprechend nur ein einziges Gut: die Tugend. Man identifiziert das Gute mit dem Nützlichen, wenn z. B. Chrysipp es zu bestimmen scheint als das, „was sittlich nützlich ist."[37]) Was für Anforderungen man an das Gut stellte, lassen die Verse des Kleanthes erkennen:

ἐρωτᾷς μ ᾽οἷον ἔστ᾽; ἄκουε δή·
τεταγμένον , δίκαιον , ὅσιον, εὐσεβές·
κρατοῦν ἑαυτοῦ χρήσιμον , καλόν . δεόν.
αὐστηρόν , αὐθέκαστον, αἰεὶ ξυμφέρον,
ἄφοβον, ἄλυπον , λυσιτελές , ἀνώδυνον,
ὠφέλιμον , εὐάρεστον , ἀσφαλές , φίλον
ἔντιμον .... ὁμολογούμενον
εὐκλεές , ἄτυφον, ἐπιμελές , πρᾷον, σφοδρόν.
χρονιζόμενον , ἄμεμπτον , ἀεὶ διαμένον.[38])

Nach den Arten der Tugend, den Kardinaltugenden, (Verständigkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit und Tapferkeit) unterschied man bei diesem einen Gute entsprechende Arten von Gütern und gelangte damit endgültig zu der Ansicht: die vier Haupttugenden selbst und alles, was irgendwie an der Tugend teil hat, machen das eine und einzige Gut aus.[39]) Man war zu dieser Auffassung gekommen, weil man den Begriff des Guten in seinem strengsten Sinne nahm; was dem einen nützlich, dem anderen schädlich sein konnte, rechnete man zu der Gruppe der Diaphora, der mittleren Dinge. Zu ihnen gehören Leben und Tod, Ruhm und Schande, Reichtum und Armut, Mühe und Lust u. a.[40]) Daß auch Lust und Schmerz den Diaphora zugezählt werden, ist charakteristisch; denn das Ideal des Stoikers ist Freisein von Affekten, vollendete Apathie. Zwar kennt und empfindet auch der Weise, der vollkommen Tugendhafte, die Affekte; aber er weiß gleichzeitig, was sie zu bedeuten haben, leidet nicht unter ihnen[41]) und läßt sich

[37]) vgl. Dyroff a. a. O. p. 90.
[38]) a. a. O. p. 91.
[39]) vgl. a. a. O. p. 97 ff.
[40]) vgl. a. a. O. p. 101.
[41]) vgl. Ziegler: Geschichte d. Ethik I, p. 169.

durch sie in keiner Weise beirren. Leibniz hat den stoischen Begriff der Apathie, den man durch die Auffassung von der Notwendigkeit des Weltgeschehens zu unterbauen suchte, gekannt. Er nennt diese Ruhe „une Patience forcée," der als Zufriedenheit ein besseres Fundament in der christlichen Lehre gegeben sei.[42]) Er wendet sich aber nicht allein gegen die in der Lehre von der Notwendigkeit gegebene Grundlage, sondern betont auch den gewaltigen Unterschied, der zwischen dem für sein System so bedeutungsvollen Affekte der Freude, der Neigung, und dem Begriffe der Geduld besteht. „Ce n'est peu de chose, d'être content de Dieu et de l'Univers; de ne point craindre ce qui nous est destiné, ny de se plaindre de ce qui nous arrive. La connoissance des vrais principes nous donne cet avantage, tout autre que celuy que les Stoïciens et les Epicuriens tiroient de leur Philosophie. Il y a autant de difference entre la veritable morale et la leur, qu'il y en a entre la joye et la patience: car leur tranquillité n' étoit fondée que sur la necessité; la nostre le doit être sur la perfection et sur la beauté des choses, sur nostre propre felicité."[43]) Die Schönheit der Dinge haben allerdings auch die Stoiker nicht verkannt, wie Leibniz an anderer Stelle zugibt;[44]) für sie wurde ja die Betrachtung der Welt als Organismus ebenso bedeutungsvoll in der Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge und der Rechfertigung des Uebels wie bei Leibniz selbst. Die Diaphora kennt Leibniz nicht; was ist, ist in Hinordnung vom Geringeren zum Höheren metaphysisch gut; es gibt auch in der Anordnung der Güter kein „Vacuum formarum".[45])

Nach Augustin ist alles Erschaffene metaphysisch gut als Nachbild des Ideenreichtums Gottes. Den Dingen kommt zwar nicht die höchste Güte, das reine Sein zu, aber sie nehmen in größerem oder geringerem Maße daran teil. „Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit."[46]) Sie selbst sind nicht höchstes Gut, weil das, was die Einfachheit schuf, nicht selbst einfach und

[42]) Théod. Préf. p. 30.
[43]) a. a. O. E II § 254.
[44]) a. a. O. E II § 214, E III §§ 253, 314.
[45]) vgl. a. a. O. E I § 14.
[46]) De civ. Dei l. 12, c. 2.

daher veränderlich ist. „Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia."[47]) Ihrer Wandelbarkeit und Unbeständigkeit wegen können sie auch nicht Gegenstand des Erstrebens sein in dem Sinne, daß sie den Menschen befriedigen würden. Denn die bewegende Kraft des Willens ist das Sehnen nach dem Urquell, aus dem die Vielheit hervorging, ist die Liebe, die den Menschen zu dem seiner Würde entsprechenden Ziele hintreibt. Augustin vergleicht sie in den Konfessionen mit der Schwerkraft, die jeden Körper dorthin bewegt, wo der Ordnung der Natur nach sein Platz ist. „Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapsis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum, supra aquam attollitur; aqua supra oleum fusa, infra oleum dimergitur; ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror."[48]) In Gott nun ist des Menschen höchstes Glück, dort die höchste Ruhe, wie das Motto der Konfessionen sagt: „Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."[49]) So ist bei Augustin wie bei Leibniz die höchste Einheit und Vollkommenheit Ausgangspunkt und Zielpunkt sittlichen Strebens. Bei Leibniz bleibt das Glück ruhelose Tätigkeit in nie zu stillendem Sehnen. Wenn Augustin aber als Resultat des Strebens nach Gott die Ruhe bezeichnet, so müßte hier zwischen seiner und Leibnizens Ansicht ein grundlegender Unterschied bestehen, wie man denn Augustin vielfach als Quietisten bezeichnet hat.[50]) Sieht Augustin aber die Ruhe als Ziel an, so soll sie doch nur Bindung dessen bedeuten, was der reinen Liebe zu Gott hinderlich ist. Vor der Vielheit entgegengesetzter Strebungen, vor den Leidenschaften, erhält der Mensch Ruhe, wenn er die Einheit schaut. Durch sie wird er über sich selbst emporgehoben, damit er nicht seiner naturgemäßen Bestimmung zuwiderhandelt. „Deus natura peccare non potest; particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non possit."[51]) Aber in dem Streben nach Er-

[47]) De civ. Dei l. 11, c. 10.
[48]) Conf. l .13 c. 9.
[49]) Conf. l. 1. c. 1.
[50]) Mausbach, Die Ethik des hl. Aug., I p. 75.
[51]) De civ. Dei l. 22. c. 30, 3.

fassung der Unendlichkeit Gottes, in der erkennenden Liebe, werden wir immer tätig bleiben. „Quod enim nunc, ut superius dixi, fide ac spe gerimus, atque ut ad id perveniamus dilectione satagimus, requies est quaedam ab omni labore omnium molestiarum sancta atque perpetua... Inest autem in illa requie non desidiosa segnitia, sed quaedam ineffabilis tranquillitas actionis otiosae. Sic enim ab hujus vitae operibus in fine requiescitur, ut in alterius vitae actione gaudeatur. Sed quia talis actio in Dei laude agitur, sine labore membrorum, sine angore curarum; non ad eam sic transitur per quietem, ut ipsi labor succedat, id est non sic esse actio incipit, ut esse desinat quies; neque enim reditur ad labores et curas; sed permanet in actione, quod ad quietem pertinet, nec in opere laborare, nec in cogitatione fluctuare."[52]) Zu dieser höchsten Ruhe und Aktivität zugleich kann der Mensch nur gelangen durch eine Lebensgestaltung, die dem Sittengesetze entspricht. „Sicut enim bona sunt omnia, quae creavit Deus, ab ipsa rationali creatura usque ad infimum corpus: ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligendo pendendo subdat minora majoribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis."[53]) Am höchsten ist das sittliche Handeln als Tugend zu werten, die nichts anderes ist als Liebe zu Gott.[54])

Wie Augustin sieht auch Thomas Aquino alles Geschaffene als metaphysisch gut an, weil es wirklich ist und somit ein bestimmtes Ziel erreicht hat. In diesem Sinne sind bonum und ens identisch. „Bonum et ens sunt idem secundum rem .... Intantum est autem unumquodque perfectum, inquantum est actu. Unde manifestum est, quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei."[55]) Sind nun alle Dinge als Seiendes objektiv gut, so erhalten sie doch für sich selbst und für den Menschen verschiedenen Wert nach dem Grade ihrer Vollkommenheit. „Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile. Unde Philosophus (Eth. Nicom. I, 1) dicit, quod „bonum est, quod omnia appetunt." Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia

---

52) Ep. 55, 17.
53) Ep. 140, 4.
54) vgl. De mor. eccl. c. 15, 25, vgl. u. a. p. 229.
55) Mausbach, Texte, p. 1.

appetunt suam perfectionem.[56]) Das Endziel des Universums ist die Verherrlichung Gottes, der alles Geschaffene je nach seiner Vollkommenheit mittelbar oder unmittelbar dient: das vernunftlose Wesen dient anderen, erscheint daher nur als eins unter den in der Gesamtreihe enthaltenen Mitteln zur Verwirklichung des Weltzweckes; der Mensch ist außerdem berufen, in persönlicher Anschauung und Verherrlichung Gottes auch seine eigene Beseligung zu finden. „In partibus (suum proprium actum) universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores . . . . . Singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in qantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturae rationales speciali quodammodo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet, quod divina bonitas est finis omnium corporalium."[57]) Damit der Mensch diesem seinem besonderen Ziele diene, hat er die Güter in der Ordnung zu erstreben, die sie im Dienste seiner Wesensvervollkommnung haben können. Als Güter in unmittelbarem Dienste des Menschen erwähnt Thomas der Reihe nach: alles, was seiner substantiellen Erhaltung dient, die Neigungen, die aus seiner sinnlichen Natur entstehen und die, welche aus seiner Vernunft sich ergeben.[58]) Alle diese Neigungen sind gut und bleiben gut, soweit sie auf das Endziel sich hinordnen in vernunftgemäßem Handeln, das tugendhaftem Leben gleichzusetzen ist. „Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundum virtutem. . . . Dictat hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat.[59]) In der Hinordnung auf Gott als letztes Ziel sind Leibniz und Thomas eins, wie Leibniz denn diesen Zweckbegriff den meisten seiner Zeitgenossen gegenüber betont.

Mit Descartes tritt unter dem Einflusse von Senecas De vita beata[60]) wieder das stoische Ideal innerer Zufriedenheit als Lebensziel in den Vordergrund und damit in der

[56]) Mausbach, Texte, p. 1.
[57]) vgl. Wagner a. a. O. p. 38 f.
[58]) Mausbach, Grundlage u. Ausbildung d. Charakters p. 45.
[59]) vgl. Wagner a. a. O. p. 41 Anmerk. 5 .
[60]) vgl. Correspondance IV, p. 263 ff.

Wertung der Dinge eine Hinordnung auf diesen Zweck. Leibniz selbst verweist auf diese Ansicht Descartes'; nachdem er die Auffassung der Stoiker und Epikuräer über das Verhältnis des Schmerzes zur Seelenruhe angedeutet hat, sagt er: „Monsieur Descartes a renouvellé celuy de ces Philosophes: il dit. . . . . Que même parmy les plus tristes accidens et les plus pressantes douleurs, on y peut tousjours estre content, pourvû qu'on sache user de la raison.[61]) Descartes bestimmt denn auch das „vivere beate" Senecas als „vn parfait contentement d'esprit et vne satisfaction interieure . . . Ainsy viuere beate, viuere en beatitude, ce n'est autre chose qu'auoir l'esprit parfaitement content et satisfait."[62]) Die beatitude ist zwar selbst nicht höchstes Gut, sondern eine Begleiterscheinung, die mit dem Besitze des höchsten Gutes eintritt: „La beatitude n'est pas le souuerain bien; mais elle le presuppose, et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce que l'on possede."[63]) Aber als Ziel unserer Handlungen kann sowohl das eine wie das andere betrachtet werden; „car le souuerain bien est sans doute la chose que nous nous deuons proposer pour but en toutes nos actions, et le contentement d'esprit qui en reuient, estant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussy à bon droit nommé nostre fin."[64])

Die Güter können wir für sich selbst und in Beziehung zu uns werten. Betrachtet man das Gut „en elle mesme sans la (bonté) rapporter à autruy", so ist Gott, die höchste Vollkommenheit, auch das höchste Gut. „C'est Dieu qui est le souuerain bien, pource qu'il est incomparablement plus parfait que les creatures."[65]) Setzen wir es in Beziehung zu uns selbst, so ist alles ein Gut, was unserer Vervollkommnung dient. „Je ne voy rien que nous deuions estimer bien, sinon ce qui nous appartient en quelque façon, et qui est tel, que c'est perfection pour nous de l'auoir."[66]) Diese Definition steht im Widerspruche zu einer anderen, die sagt, daß sich alles als gut darstelle, „dont on peut auoir quelque commodité."[67])

61) Théod. E III § 255.
62) Correspondance IV, p. 264.
63) a. a. O. IV, p. 275.
64) a. a. O. IV, p. 275.
65) a. a. O. V, p. 82.
66) ebda.
67) a. a. O. IV, p. 355.

Denn was dem Empfinden des einzelnen im Sinne der Förderung des Wohlbehagens dient, braucht nicht auch der wahren Vervollkommnung, dem Fortschritte im objektiv Guten, zuträglich zu sein.

Was im engsten Sinne unser eigen ist, wird — mit Bezug auf die erste Definition — auch für uns das größere Gut. Physische Güter und Gaben des Glückes sind nicht von uns oder nicht von uns allein abhängig. Nur über unseren Willen verfügen wir vollkommen. „Ceux (les biens) de l'ame se raportent tous à deux chefs, qui sont, l'vn de connoistre, et l'autre de vouloir ce qui est bon; la connoissance est souuent au delà de nos forces; c'est pourquoy il ne reste que nostre volonté, dont nous puissions absolument disposer. . . . Enfin c'est de cela seul que resulte tousiours le plus grand et le plus solide contentement de la vie. Ainsi i'estime que c'est en cela que consiste le souuerain bien."[68]) Hier zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen Descartes' und Leibnizens Ansicht, der auf der Spontaneität und dem Kontinuitätsprinzip beruht. Wenn die Objekte des Denkens nach Descartes nur zum Teil und zwar zum geringsten Teile uns eingeboren sind, so haben wir unsere Erkenntnis nicht als von eigener innerer Kraft abhängig zu sehen. Sie ist nur soweit unser persönliches Eigentum, als sie aus uns selbst sich entfaltet, während der ganze Ideenreichtum nach Leibniz vollkommen in uns ruht und wir das Potentielle zur Entwicklung bringen. Und auch der Wille ist in unserer Gewalt, sofern er durch die andere Seite unseres Wesens, durch die Vernunft, determiniert wird. Weil aber das Denken die Tätigkeit des Willens bestimmt, so ist auch die Handlung des Willens von der Güte des Erkannten abhängig. Aus diesem Unterschied gehen weiterhin auch die abweichenden Ansichten beider Denker über die Liebe zu Gott hervor. In einem Briefe an den schwedischen Gesandten Chanut unterscheidet Descartes zwei Arten der Liebe, „l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est vne passion."[69]) Die erste Art bestimmt er wesentlich als Besitz des erstrebten Gutes; „la premiere n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lors que ame aperçoit quelque bien, soit present, soit absent, qu'elle iuge luy estre conuenable, elle se ioint à luy de volonté, c'est à dire, elle se considere soy — mesme auec ce bien — là comme vn tout dont il

[68]) Correspondance V, p. 83.
[69]) a. a. O. IV, p. 601.

est vne partie et elle l'autre.[70]) Aus diesem Streben nach Besitz können vier Affekte erwachsen: Der Affekt der Freude, wenn die Vereinigung erreicht wird, der Trauer, wenn man des Besitzes beraubt wird, des Hasses, wenn man sich in dem Gute getäuscht sieht, des Wunsches, welcher die Erkenntnis begleitet, bis die Vereinigung erreicht ist.[71]) Es handelt sich also bei diesem Begriffe der Liebe um von der Erkenntnis geleitetes Streben; das Streben aber hört auf, sobald man das Begehrte sein eigen nennt und damit die innere Befriedigung erreicht hat. Somit ist die Liebe hier nicht eine dauernde Tätigkeit, sondern Zustand, im Gegensatze zu Leibnizens Auffassung. Sie verlangt immer nach Besitz; das Moment interesselosen Bewunderns lediglich der Vollkommenheiten anderer kommt bei Descartes nicht zur Geltung. Diese Eigenschaft tritt noch deutlicher dort hervor, wo Descartes die Liebe des Geschöpfes in Beziehung zu Gott setzt. Durch den Intellekt allein lernen wir Gott kaum lieben. Die Attribute, die wir an ihm erkennen, können wir niemals mit unserem Wesen im engsten Sinne vereinigen, also niemals unser eigen nennen. „Les attributs de Dieu qu'on considere le plus ordinairement, sont si releués au dessus de nous, que nous ne conceuons en aucune façon qu'ils nous puissent estre conuenables, ce qui est cause que nous ne nous ioignons point à eux de volonté."[72]) Weiterhin können wir uns Gott nicht plastisch vorstellen. Haben wir aber trotzdem intellectuelle Liebe zu ihm, so ist diese doch nicht gefühlsbetont, also nach Descartes' Definition keine Liebe im eigentlichen Sinne. „La seconde est qu'il n'y a rien en Dieu qui soit imaginable, ce qui fait qu'encore qu'on auroit pour luy quelque amour intellectuelle, il ne semble pas qu'on en puisse auoir aucune sensitiue, à cause qu'elle deuroit passer par l'imagination pour venir de l'entendement dans le sens."[73]) Wenn man Gott liebt, liebt man auch nicht den wahren Gott, sondern irgendwelche Gottheit, ein Idol, das man lediglich mit dem Namen Gott bezeichnet hat. Die christliche Religion erst, und allein sie, hat durch das Mysterium der Inkarnation die Gottheit versinnlicht, damit wir sie lieben können, indem wir sie auch unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens betrachten und zu jener Liebe gelangen

---

[70]) Correspondance IV, p. 601.
[71]) a. a. O. p. 607.
[72]) ebda.
[73]) vgl. ebda.

können, die nur wünscht, daß allein Gottes Wille geschehe.[74]) Dieser Unterschied zu Leibnizens Auffassung ist wesentlich bedingt durch die metaphysische Grundlage des Cartesianischen Systems; was nicht unter den Attributen des Denkens und der Ausdehnung betrachtet werden kann, ist auch der Erkenntnis nicht zugänglich; nur was sich unter diesen Gesichtspunkten der Prüfung unterziehen läßt und ihr unterzogen wird, wird klar erkannt und nur geliebt, weil wir es für uns begehren. Nach Leibniz genügt es, daß wir Gottes Vollkommenheit bewundern; diese Bewunderung kann nie aufhören und bleibt immer entwicklungsfähig, weil Gott im wahren Sinne das unendliche Gut ist.

Der Gedanke des Begehrens, der bei Descartes in dem Begriffe der Liebe zutage tritt, wird bei Spinoza überhaupt zum Maßstabe, nach dem die Menschen die Dinge in Hinordnung auf die Selbsterhaltung zu messen haben. Unter Gut versteht er allgemein „omne genus Laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, qualecunque illud sit, satisfacit."[75]) Wir wünschen oder begehren also etwas als ein Gut; es braucht nicht objektiv gut zu sein, sondern etwas wird erst ein Gut für uns, weil wir es begehren. „Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus."[76]) Weiterhin zeigt sich das Gute als absolut im Sinne des Utilitarismus bestimmt, weil Spinoza als Grundtrieb eines jeden Wesens das Prinzip der Selbsterhaltung ansieht; „nemo suum esse alterius rei causa conservare conatur."[77]) Daher wird das Gut an anderer Stelle bezeichnet als das, „quod certo scimus nobis esse utile."[78]) Da nun für Spinozas System ein freier Wille nicht in Frage kommt, so sieht er die höchsten Güter in den Freuden, welche die Denktätigkeit begleiten und zu unserem Nutzen beitragen. „Quicquid ex ratione conamur, nihil aliud est, quam intellegere; nec Mens, quatenus ratione utitur, aliud sibi utile esse judicat, nisi id, quod ad intellegendum conducit."[79]) Auch er bezeichnet Gott als das

[74]) vgl. Correspondance IV, p. 607 ff.
[75]) Ethica III, prop. 39 schol.
[76]) Ethica III, prop. 39 schol.
[77]) a. a. O. IV, prop. 25.
[78]) a. a. O. IV, def. 1.
[79]) a. a. O. IV, prop. 26.

höchste Objekt des Erkennens und damit als höchsten Nutzen der Seele. „Summum, quod Mens intellegere potest, Deus est, hoc est Ens absolute infinitum, et sine quo esse, neque concipi potest; adeoque summum Mentis utile, sive bonum est Dei cognitio.“[80]) Diese Erkenntnis ist identisch mit Selbsterkenntnis, sofern jedes Geschöpf notwendige Emanation des göttlichen Wesens ist; die eigene Erkenntnis und die Erkenntnis Gottes bringen gleichzeitig den stärksten Affekt, den amor intellectualis Dei, mit sich. „Qui se, suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis, quo se, suosque affectus magis intelligit.“[81]) Er ist dadurch möglich, daß eben die Seele als Emanation der Gottheit bewirken kann, daß alle Körperaffektionen und Vorstellungsbilder der Dinge auf die Idee Gottes, den Urquell des Alls, zurückbezogen werden. Spinoza bestimmt die intellektuelle Liebe :„Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.“[82]) Sie bringt das wahre Gut, höchste Ruhe, mit sich, weil die übrigen Affekte im reinen Erkennen Gottes schweigen. „Quo Mens hoc Amore divino, seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit, hoc est, eo majorem in affectus habet potentiam, et eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur.“[83]) In der Auffassung, daß die intellektuelle Liebe das höchste Glück des Menschen sei, stimmen Leibniz und Spinoza überein. Aber nach Spinoza ist diese Liebe vollkommene Seelenruhe auch in dem Sinne, daß die Vervollkommnung unserer Erkenntnis einen Abschluß findet. Denn wir lieben Gott nicht, bevor wir eine adäquate Vorstellung von ihm haben. Sie wird abgeschlossen in der dritten Art der Erkenntnis. Eine Vorstellung ist aber erst adäquat, wenn sie ihr Objekt vollkommen ausgeschöpft hat. Nach Leibniz wird niemals ein Abschluß der Erkenntnisentwicklung erreicht.

Der andere Unterschied Leibniz gegenüber ist damit gegeben, daß Spinoza sich in der Wertung des Guten als Utilitarist zeigt. Er versucht zwar, dem Egoismus die

80) Ethica IV, prop. 28 demonstr.
81) a. a. O. V, prop. 15.
82) a. a. O. V, prop. 36.
83) a. a. O. V, prop. 42 demonstr.

Schärfen zu nehmen; aber es geschieht zum Teil im Widerspruche mit den Grundlagen seines Systems. Wenn der Mensch in Gott seinen Nutzen sucht, so darf er bei ihm nicht einmal auf Gegenliebe rechnen. Denn Gott kann die Menschen nicht lieben, weil es in ihm keine Affekte gibt. „Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur."[84]) Die Menschen können von Seiten Gottes keine Gegenliebe erwarten, weil sie sonst wünschen müßten, Gott möge nicht Gott sein. „Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet. Si homo id conaretur, cuperet ergo, ut Deus . . . . non esset Deus."[85]) Gerade darin sieht Spinoza eine Grundlage für die tiefe und allgemeine Seelenruhe; denn höhere Grade der Liebe dem einen oder anderen Geschöpfe gegenüber würden Neid und Eifersucht unter den Menschen wecken. Wenn Gott der Liebe fähig sei, könne er diese dem Geschöpfe versagen; dann aber sei es unglücklich.[86]) Die Tugend, die sachlich mit der Liebe Gottes zusammenfällt, wird formell dem Bereiche der Nützlichkeit entzogen, da die Glückseligkeit nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist. „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus."[87]) Auch eine Erweiterung der Eigenliebe zur Nächstenliebe versucht Spinoza; sie entbehrt jedoch der Grundlage, weil er Mitleid und Reue als menschliche Schwächen verwirft, wie bei der Darlegung des Tugendbegriffes zu zeigen sein wird.[88])

Malebranche erkennt die dingliche Welt als metaphysisch gut an, besonders wenn er sie vom ästhetischen Gesichtspunkte betrachtet. Sie ist schön in ihrer beinahe endlosen Weite. „Pour sa magnificence dans son ouvrage, elle y éclate de toutes parts. De quelque côté qu'on jette les yeux dans l'univers, on y voit une profusion de prodiges. Et si nous cessons de les admirer, c'est assurément que nous cessons de les considérer avec l'attention qu'ils méritent."[89])

Beide, Schönheit und Güte, zeigen sich im Großen und im Kleinen, im kaum Sichtbaren. „Notre imagination

[84]) Ethica V, prop. 17.
[85]) a. a. O. V, prop. 19.
[86]) vgl. a. a. O. V, prop. XX schol.
[87]) a. a. O. V, prop. 42.
[88]) s. u. p. 178.
[89]) Entretiens sur la Métaph. 10,1 f.

se perd dans ces espaces immenses que nous n' oserions limiter, et que nous craignons de laisser sans bornes. Combien d'ouvrages admirables sur la terre que nous habitons, sur ce point imperceptible à ceux qui ne mesurent que les corps célestes. . . . Plus on perfectionne les microscopes, plus on se persuade que la petitesse de la matière ne borne point la sagesse du Créateur, et qu'il forme du néant même, pour ainsi dire, d'un atome qui ne tombe point sous nos sens, des ouvrages qui passent l'imagination, et même qui vont bien au delà des plus vastes intelligences."[90])

Setzt der Mensch die dingliche Welt in Beziehung zu sich selbst, so werden Freude und Schmerz zum natürlichen Kennzeichen dessen, was für ihn gut oder übel ist. Seiner Eigenart entsprechend kann es zwei Arten von Gütern geben, nach denen er strebt: Güter des Leibes und Güter der Seele. Zu den Gütern des Leibes gehört alles, was durch sinnliche Wahrnehmung irgendwie Vergnügen bereitet. „Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille et ces autres plaisirs que nous nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans les objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, et nous ne pouvons les goûter que par leur moyen."[91]) Aber die physischen Güter können, da sie von Körpern ausgehen, auch nur auf das Körperliche in uns wirken, während unsere Seele an ihnen keinen Anteil hat. „Nous considérons comme nos biens des choses au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés, qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps et produire quelques mouvements dans leurs fibres; mais qui ne peuvent jamais agir sur nos âmes, ni nous faire sentir du plaisir ou de la douleur."[92]) Für unser wahres Selbst haben sie also keinerlei Bedeutung; sie sind zu wenig dauerhaft, wenn auch unsere geschwächte Natur sich von ihnen kaum loszulösen vermag. „Ceux (les biens) qu'il a attachés aux mouvements qui se passent dans notre corps afin que nous eussions soin de sa conversation, sont très-petits, très-faibles et très-peu de durée, quoique, dans l'état où le péché nous a réduits, nous en soyons comme esclaves."[93]) Was wir als wahres Gut anstreben und als Glück im eigentlichen Sinne erlangen

[90]) Entretiens sur la Métaph. 10,1 f.
[91]) Recherche I, 17, 1.
[92]) ebda.
[93]) Recherche I, 17,2.

können, ist das Gut, zu dem wir durch das Geistige in uns enge Beziehungen haben. Gott ist unser einzig wahres und höchstes Gut. „En effet, il n' y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs, dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connaissance et dans son amour, qu'il a résolu de nous les faire sentir."[94]) „. . . . qu'il n' y a que Dieu qu'il faille craindre et qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir et pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir et de la douleur."[95]) Demgegenüber betont Leibniz mehr das Moment der Liebe, das aus der Erkenntnis der Vollkommenheiten Gottes erwächst, ohne daß wir bewußt den Nutzen anstreben, der uns daraus entsteht. Das höchste Glück erreichen wir durch sittlich gutes Handeln, indem wir, wie wir alles in Gott erkennen, auch alles in Gott lieben und erstreben, in der von Malebranche so viel genannten „amour pour l'ordre et pour la perfection" Aber auch hier gilt das gleiche, was sich gegen Spinozas freilich anders begründete Lehre sagen läßt: die Handlungen haben keinen moralischen Wert in des Wortes engster Bedeutung, weil nach Malebranche der Mensch nicht selbst tätig ist.

Hobbes Wertung der Dinge hat wieder ihre Grundlage im absoluten Utilitarismus. Er hält Gut und Uebel nicht für ursprüngliche Begriffe, sondern für relative Bezeichnungen. „Sciendum . . . est, bonum et malum nomina esse rebus imposita ad significandum appetitum, vel adversionem eorum, a quibus sic nominantur."[96]) Sie verdanken ihr Entstehen und ihre Geltung dem Staatsgesetze, das dem Kriege aller gegen alle ein Ende bereitet und mit dem Frieden selbst auch die Mittel zum Frieden gutheißt. „Praecipiente ratione pacem esse bonam, sequitur eadem ratione, omnia media ad pacem necessaria bona esse, ideoque modestiam aequitatem, fidem, ... quas demonstravimus ad pacem esse necessarias, bonos esse mores."[97]) Gut wird im allgemeinsten Sinne das genannt, was alle Menschen erstreben, ohne daß es im einzelnen ein objektiver Wert ist. „Omnibus rebus, quae appetuntur, quatenus appetuntur, nomen commune est bonum . . . . . Sunt ergo

[94]) Recherche I, 17, 2.
[95]) a. a. O. I, 17,3.
[96]) De cive 3,31.
[97]) ebda.

bonum et malum appetentibus et fugientibus correlata."[98]) Vom Gefallen ist letzten Endes seine Geltung abhängig. „Bona erant ab initio omnia quae creavit Deus. Quare? Quia ipsi opera sua omnia placuere. Dicitur quoque, bonus est Deus omnibus qui nomen ejus invocant, non autem illis, qui nomen ejus blasphemant. Bonum ergo relative dicitur ad personam, ad locum, et ad tempus."[99]) Um nun den Wert eines Dinges für sich festzustellen, kann man nach Hobbes alles unter dem Gesichtspunkte des Guten, Angenehmen und Schönen betrachten. Bei allem Streben ist der Genuß der Endzweck, den wir im Interesse des höchsten Gutes, der Selbsterhaltung, erreichen möchten. Diesem Gute bleiben alle anderen untergeordnet als Mittel zum Zweck. Bedeutende Macht z. B. ist ein Gut im Dienste der Selbsterhaltung, Freundschaft ein Gut im Dienste persönlicher Sicherheit, Weisheit ein Mittel zur Lebenssicherung, Wissenschaft ein Gut zur Nahrung des Geistes, u. ä.[100]) Die Glückseligkeit, die gewöhnlich als höchstes Gut bezeichnet wird, kann in diesem Leben nie erreicht werden. Hobbes muß sie als Zustand lediglich kontemplativen Genusses betrachtet haben, wenn er zur Begründung sagt: „Nam si finis sit ultimus, nihil desideratur, nihil appetitur; unde sequitur non modo nihil ab eo tempore ipsi esse bonum, sed ne sentire quidem hominem. Omnis enim sentio cum aliquo appetitu vel fuga conjuncta est; et non sentire est non vivere."[101]) Das größte der Güter ist ihm ein Fortschreiten zu immer weiteren Zielen. „Bonorum autem maximum est, ad fines semper ultiores minime impedita progressio."[102]) Dauernde Tätigkeit ist ja auch für Leibniz das Wertvollste, wenn man durch sie das höchste Gut erstrebt. Sie bringt die Glückseligkeit mit sich, die sich steigert in dem Maße, mit dem man reiner Aktivität sich nähert. Man erhält dadurch tatsächlich sich selbst, aber man handelt nicht um der Selbsterhaltung willen, sondern aus uninteressierter Hingabe an das Höchste.

Für Locke stellen Gut und Uebel Relationen zu Freude und Schmerz dar. Als Gut sieht er alles an, „which is apt to cause or increase pleasure, or diminish pain in us; or else to procure or preserve us the possession of any other

98) De hom. 11,4.
99) ebda.
100) a. a. O. 11,5 ff.
101) a. a. O. 11,15.
102) ebda.

good or absence of any evil."[103]) In dieser Definition sind Freude und Schmerz nicht nur als Gefühl physischer, sondern auch psychischer Natur zu verstehen, auch als Produkt angenehmer oder unangenehmer Sensation oder Reflexion.[104]) Alles, was durch seine Eigenschaften irgendwie geeignet erscheint, Freude — wenn auch im denkbar geringsten Maße — zu wecken, ist zwar an sich gut; es wird aber nicht mehr als gut empfunden, „when it comes in competition with a greater of its sort."[105])

Nach Leibniz begehren wir immer das wahre oder vermeintlich größere Gut. Nach Locke geht das Streben nach dem größeren Gute über einen bestimmten Umfang nicht hinaus. Der Mensch zieht die Umwelt als ein Gut nur soweit in Betracht, als sie einen notwendigen Bestandteil seines Glückes bildet. „All good, even seen and confessed to be so, does not necessarily move every particular man's desire; but only that part, or so much of it as is considered and taken to make a necessary part of his happiness."[106]) Alles übrige kann er mit Gleichmut betrachten. Den psychologischen Grund für diese Erscheinung sieht Locke darin, daß objektiver Wert und Einwirkung eines Gutes auf den Menschen nicht im gleichen Verhältnis stehen. „All uneasiness therefore being removed, a moderate portion of good serves at present to content men; and a few degrees of pleasure, in a succession of ordinary enjoyments, make up a happiness wherein they can be satisfied."[107]) Der Unterschied scheint dadurch begründet, daß nach Leibniz der Wille auf ein höheres Ziel, den Zweck seiner Entwicklung, hingeordnet ist. Dieses ist in seiner Totalität im Menschen angelegt und auch unterbewußt als Ganzes regsam, das zu immer größerer Klarheit sich entfaltet, ohne daß die Richtung auf das Endziel verloren ginge. Diese Einheit fehlt bei Locke, weil der Mensch der Außenwelt gegenüber sich rein rezeptiv verhält. Freisein von Unbehagen bleibt der Anstoß zu jeder Handlung, und das Streben reicht nicht weiter als die Kraft dieses Impulses vorhält. „If this were not so, there could be no room for those indifferent and visibly trifling actions, to which our wills are so often determined, and wherein we volun-

---

[103]) Essay l. II, 20,2.
[104]) vgl. ebda.
[105]) a. a. l. II, 21, 43.
[106]) a. a. O. l. II, 21, 44.
[107]) a. a. O. l. II, 21, 45.

tarily waste so much of our lives; which remissness could by no means consist with a constant determination of will or desire to the greatest apparent good."[108]) „For who is content is happy."[109])

Zu einer Relativierung moralischer Begriffe führt Lockes Anschauung, daß Gut und Uebel Relationen zu Freude und Schmerz seien, nicht, weil er an einem Gesetze festhält, das als objektives Gottesgesetz sich ausweist. Das moralische Gute ist die Uebereinstimmung unserer Handlungen mit diesem Gesetze. „Moral good .... is only the conformity of our voluntary actions to some law, whereby good or evil is drawn on us, from the will and power of the lawmaker."[110]) Dieses Gute oder Uebel, das wir zu erwarten haben, und das Unbehagen ausschließt, bleibt allein Motiv unserer Handlungen. Auch bei Leibniz spielt persönliches Glück oder persönliche Neigung eine große Rolle im Momente der Wahl des Guten. Aber beide sind nur Ausgangspunkt. Mit dem Fortschritte der Erkenntnis erhebt sich die Seele zur Liebe Gottes. Sachlich fallen Lust und gute Handlung zusammen. Aber nicht die begehrende, sondern die erkennende Liebe gibt bei ihm den Ausschlag. Lockes einzige Definition der Liebe in den Essays reicht über utilitaristische Einstellung nicht hinaus. „For when a man declares in autumn, when he is eating them, or in spring when there are none, that he loves grapes, it is no more but that the taste of grapes delights him: let an alteration of health or constitution destroy the delight of their taste, and he then can be said to love grapes no longer."[111]) Das bedeutet auf das höchste Gut angewandt, daß, wenn wir es lieben, dieser Affekt seine Grundlage hat in Vorteil und Nachteil, in Lohn und Strafe.

In der Auffassung des Guten und seiner Hinordnung zu Gott, wie wir sie bei Leibniz finden, ruht deutlich ein platonischer Zug, dem wir auch bei Augustinus, Thomas Aquino, Malebranche begegnen. Im Ausgangspunkte stimmt er auch mit Aristoteles überein; bei diesem ist nur die Krönung der Güter durch die Liebe zu Gott nicht betont. Leibniz wählt in der Güterlehre als Ausgangspunkt persön-

108) Essay, l. II, 21, 45.
109) a. a. O. l. II 21, 61.
110) a. a. O. l. II, 28, 5.
111) a. a. O. l. II, 20, 4.

liches Begehren, aber darüber hinaus erfolgt eine Erweiterung zur Arbeit am Wohle des Nächsten, eine Erweiterung, die zwar auch Spinoza anstrebt, die aber bei seinem Utilitarismus der Grundlage entbehrt; eine Erweiterung, die bei Hobbes überhaupt nicht beabsichtigt ist. Mit Locke stimmt er darin überein, daß das Gute unsere Freude steigert; aber nach Locke wird die Freude Motiv der sittlichen Handlung, während diese sich bei Leibniz mitbegleitend einfindet. Das stoische Ideal der Apathie, das wir bei Descartes und den von ihm beeinflußten Philosophen wieder antreffen, lehnt Leibniz ab.

Das Uebel.

Dem Guten, das als Vollkommenheit empfunden wird, steht das Uebel als Mangel gegenüber. Es wird als Privation[1]), als Deficiens[2]) bezeichnet. Es ist selbst keine Substanz, sondern existiert nur in Verbindung mit ihr, indem es sie ihrer Kraft beraubt; daher wird es näherhin als „privation de l'être"[3]) charakterisiert. Es gleicht der Finsternis[4]) als der Abwesenheit des Lichtes. Die Abwesenheit des Guten allein genügt, um Unlustgefühle zu wecken, ohne daß außer diesem rein formalen Elemente noch ein reales, etwa als Prinzip des Bösen, vorhanden ist. Es gibt ja auch kein Prinzip der Finsternis oder der Kälte.[5]) Genau genommen hat die Deficiens keinen Effizienten, „. . . . mais à proprement parler, le formel du mal n'en a point d'efficiente, car il consiste dans la privation, ... c'est à dire dans ce que la cause efficiente ne fait point. C'est pourquoy les Scolastiques ont coutume d'appeller la cause du mal, deficiente."[6]) Schon irgendein Nichtwissen, auch Irrtum und Freiheit bestehen formaliter in einer Beraubung[7]) weil wir das Beste nicht zu erkennen und zu erstreben brauchen, sondern das dem Grade nach Minderwertige bejahen können. Man darf das Uebel also wohl auch als Passivität gegenüber dem objektiv Besseren bezeichnen. Aber Leibniz gibt zu, daß, wenn auch ursprünglich kein reales oder positives Element im Uebel enthalten sei, es doch nebenbei Aktivität zu entfalten vermöge, so etwa, wenn aus dem ursprünglichen Nichtwissen Irrtum und Bosheit erzeugt werden, ähnlich wie auch die Kälte, die Privation der Wärme, Kraft aus sich erzeuge; aber diese Kraft entwickelt sich nur mitbegleitend: „Le mal n'en a point besoin, non plus que le froid et les tenebres: il n'y a point de primum frigidum, ny de principe des tenebres. Le mal même ne vient que de la

[1]) Théod. E I § 30 § 32; E II, § 153; E I § 33 u. ö.
[2]) a. a. O. E I § 20.
[3]) a. a. O. E I § 32.
[4]) ebda.
[5]) a. a. O. E II § 153; E III §§ 379, 380.
[6]) a. a. O. E I § 20.
[7]) a. a. O. E I § 32.

privation, le positif n'y entre que par concomitance, comme l'actif entre par concomitance dans le froid."[8])

Leibniz unterscheidet drei Arten von Uebeln: metaphysisches, moralisches und physisches Uebel.[9])

Das metaphysische Uebel ist die natürliche Unvollkommenheit aller Dinge. Das Universum als Ganzes ist das beste; die Summe der Teile ergibt die Güte des Ganzen. Aber nicht jeder Teil kann sie in gleich hohem Grade enthalten, ähnlich wie in der empirischen Geometrie die beiden Kathetenquadrate, aus denen man das Hypotenusenquadrat zusammensetzt, als Teile nicht der Vollkommenheit des Ganzen gleichkommen: „Le composé accompli repond à l'univers tout entier, et le composé fautif qui est une partie de l'accompli, repond à quelque partie de l'univers, où nous trouvons des defauts que l'auteur des choses y a soufferts, parce qu'autrement, s'il avoit voulu reformer cette partie fautive, et en faire un composé passable, le tout n'auroit pas eté si beau; car les parties du composé fautif, rangées mieux pour en faire un composé passable, n'auroient pu être employées comme il faut à former le composé total et parfait."[10]) Die Teile sind vielmehr dem Zwecke und der Gesetzmäßigkeit des Universums untergeordnet und erleiden dadurch eine Einschränkung, die relative Unvollkommenheit bedeutet. Daher ist denn auch für Gott kein Wesen absolut verächtlich, aber auch nicht absolut schätzenswert. „Aucune substance n'est absolument meprisable ny pretieuse devant Dieu."[11]) In jeder Monade ist das privative Moment enthalten in den petites perceptions, welche die Auswirkung der Aktivität behindern. Sie gehören zum Wesen jeder Monade und zwar von ihrem Anbeginne an; ihre Ursache liegt in der Abstufung des zu Schaffenden, wie es ideal schon im Verstande Gottes enthalten war. „. . . . elle (la cause) doit être cherchée dans la nature ideale de la creature, autant que cette nature est renfermée dans les verités eternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, independamment de sa volonté." (Théod. E I § 20.)

Das physische Uebel hat Beziehung zum Wohlbefinden der verständigen Substanzen.[12]) Es ist ein positives Ele-

[8]) Théod. E II § 153.
[9]) a. a. O. E I § 21.
[10]) a. a. O. E II § 214.
[11]) a. a. O. E II § 118.
[12]) vgl. a. a. O. Abrégé IV § 31.

ment in der Form von Kummer, Schmerz, Mißvergnügen und jeder anderen Art von Unbehagen darin enthalten. Unter dem Gesichtspunkte der Evolution ist der Körper selbst als Privation anzusprechen, weil er für den stetigen Fortschritt der klaren Vorstellung ein Hemmnis bildet, das mit seiner Involution schwindet.[13]) Zu den physischen Uebeln gehört auch jede Art von Strafe,[14]) als deren größte die Verdammnis angesehen werden muß.[15]) Das Uebel als Strafe hat seinen Ursprung gewöhnlich in einer bestimmten Handlung des Menschen, als deren natürliche Folge es erscheint. „L'on patit, parce qu'on a agi; l'on souffre du mal, parce qu'on fait mal."[16]) Umgekehrt kann auch ein moralisches Uebel im physischen seine Ursache haben in dem Sinne, daß man etwa ein Unrecht anderer nur hindern könnte durch eigene moralische Verfehlung; man muß es geschehen lassen, wird aber durch dieses Zulassen nicht Mitschuldiger, nicht moralische, letzten Endes physische Ursache.[17])

Das moralische Uebel fällt für Leibniz auch unter den Begriff der Privation als des Nichtaktiven, Nichtsubstanziellen. Es zeigt sich nur in Verbindung mit der Substanz und bedeutet Passivität gegenüber dem Besseren. Ein positives Element etwa in bewußter Auflehnung gegen Gott oder gegen das Sittengesetz fehlt ihm durchweg.[18]) Seinem Ursprunge nach teilt Leibniz es ein in zwei Gruppen: in die Erbschuld und in die abgeleitete Sünde.[19]) Die Erbsünde ist eine Infektion der Seele durch die Schuld des Stammvaters,[20]) die bei dem Eintritt des Grades der Vernünftigkeit in eine ursprüngliche Sündhaftigkeit übergegangen ist.[21]) „Peccatum Originale tantam vim habet, ut homines reddat in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem."[22]) Durch sie ist zwar der Funken göttlicher Ebenbildlichkeit in den Menschen nicht erlo-

13) vgl. Théod. E III § 342.
14) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 31.
15) vgl. a. a. O. E III § 266.
16) a. a. O. E III § 241.
17) vgl. a. a. O. E III § 131.
18) vgl. Trepte: Die metaphysische Unvollkommenheit der Kreatur und das moralische Uebel . . . p. 21.
19) vgl. Théod. Abrégé IV, § 86.
20) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 81.
21) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 82.
22) a. a. O. Abrégé IV, § 86.

schen,[23]) aber „intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis."[24]) Für seine eigenen Fehler — die aus dieser natürlichen Schwäche erwachsenden abgeleiteten Sünden — bleibt der Mensch auf Grund seiner Vernunft und seines freien Willens verantwortlich.[25])

Die abgeleitete Sünde kann wirkliche[26]) und gewohnheitsmäßige[27]) Sünde sein. Die wirkliche besteht in inneren und äußeren Handlungen, in Begierden und Unterlassungen;[28]) sie hat ihre Wurzel in natürlicher Schwäche oder böser Absicht der Seele. Die gewohnheitsmäßige Sünde ist eine Ergänzung der durch die Erbschuld verursachten ursprünglichen Schwachheit und entsteht durch die Menge und Intensität der Eindrücke, die häufige und schwere unmoralische Handlungen hinterlassen.[29])

Bestimmte Zwecke hat das Uebel als Strafe. Akte rächender Gerechtigkeit, die aus dem Prinzip der Angemessenheit hervorgehen, scheinen nicht anwendbar auf Wesen zu sein, die infolge unbedingter Notwendigkeit handeln; Leibniz läßt es jedoch dahingestellt, ob es eine solche überhaupt gebe.[30]) Gegen Tiere z. B. gelten nur Strafen, die der Abwehr von Schaden, der Besserung, der Abschreckung, endlich als Anreiz zu bestimmter Handlung dienen, da sie Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn erzeugen.[31]) Eigentliche Zwecke der Strafe auch für die Menschen sind Besserung und Abschreckung.[32]) Die Strafe steht hinsichtlich ihrer Intensität in direktem Verhältnis zum Vergehen. „Mais il faut considerer que la damnation est une suite du peché, et je repondis autresfois à un ami, qui m'objecta la disproportion qu'il y a entre une peine eternelle et un crime borné, qu'il n'y a point d'injustice, quand la continuation de la peine n'est qu'une suite de la continuation du peché."[33]) Weiterhin kann das Uebel zu unserer Vervollkommnung

[23]) vgl. Théod. Abrégé IV, § 89.
[24]) a. a. O. Abrégé IV, § 86.
[25]) vgl. a. a. O. Abrégé IV, §§ 97, 99.
[26]) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 92.
[27]) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 93.
[28]) vgl. a. a. O. Abrégé IV, § 92.
[29]) vgl. a. a. O., § 93.
[30]) vgl. a. a. O. E I § 73.
[31]) vgl. a. a. O. E I §§ 68—71.
[32]) a. a. O. E II § 126.
[33]) a. a. O. E II § 133.

beitragen.[34]) Es ist lediglich als ein solches Mittel und nicht als Strafe anzusehen, wenn ein Mensch in den Folgenkreis unsittlicher Handlungen anderer einbezogen wird; es dient dem größeren Glücke.[35])

Das Uebel scheint mit der Tatsache, daß Gott die beste Welt geschaffen hat, unvereinbar. „Si Deus est, unde malum?" Hat Gott auch das Uebel geschaffen? Das ist die Frage, die das Zeitalter Leibnizens erneut wieder zu beantworten suchte. Sowohl das Gute als auch das Uebel hat nach Leibniz seine ideale Ursache in Gott.[36]) Er hat teil am Uebel dadurch, daß er die Formen, die in der Region des Möglichen vorhanden waren, durch seinen Willen in Realität überführte. Gott will direkt nur das Gute, aber das Uebel tritt mitbegleitend ein. Um die Frage zu klären, nimmt Leibniz in Gott drei Willensstufen an. Er führt aus: „Les biens, en tant que biens, considerés en eux mêmes, sont l'objet de la volonté antecedente de Dieu. Dieu produira autant de raison et de connoissance dans l'univers, que son plan en peut admettre. L'on peut concevoir un milieu entre une volonté antecedente toute pure et primitive, et entre une volonté consequente et finale. La volonté antecedente primitive a pour objet chaque bien et chaque mal en soy, detaché de toute combinaison, et tend à avancer le bien et à empêcher le mal: la volonté moyenne va aux combinaisons, comme lorsqu'on attache un bien à un mal; et alors la volonté aura quelque tendance pour cette combinaison, lorsque le bien y surpasse le mal: mais la volonté finale et decisive resulte de la consideration de tous les biens et de tous les maux qui entrent dans nostre deliberation, elle resulte d'une combinaison totale. Ce qui fait voir qu'une volonté moyenne, quoyqu'elle puisse passer pour consequente en quelque façon par rapport à une volonté antecedente pure et primitive, doit être considerée comme antecedente par rapport à la volonté finale et decretoire. Dieu donne la Raison au Genre humain, il en arrive des malheurs par concomitance. Sa volonté antecedente pure tend à donner la raison, comme un grand bien, et à empêcher les maux dont il s'agit; mais quand il s'agit des maux qui accompagnent ce present que Dieu nous a fait de la raison, le composé, fait de la combinaison de la Raison et de ces

[34]) Théod. E. III § 216.

[35]) a. a. O. E I § 24.

[36]) vgl. a. a. O. E I § 20; E II §§ 20, 149—151, 156 u. ö.

maux, sera l'objet d'une volonté moyenne de Dieu, qui tendra à produire ou empêcher ce composé, selon que le bien ou le mal y prevaut. Mais quand même il se trouveroit que la Raison feroit plus de mal que de bien aux hommes (ce que je n'accorde pourtant point) en quel cas la volonté moyenne de Dieu la rebuteroit avec ses circonstances, il se pourroit pourtant qu'il fut plus convenable à la perfection de l'univers de donner la raison aux hommes, non obstant toutes les mauvaises suites qu'elle pourroit avoir à leur egard: et par consequent la volonté finale ou le decret de Dieu, resultant de toutes les considerations qu'il peut avoir, seroit de la leur donner. Et bien loin d'en pouvoir être blâmé, il seroit blâmable, s'il ne le faisoit pas. Ainsi le mal, ou le melange de biens et de maux où le mal prevaut, n'arrive que par concomitance, parce qu'il est lié avec de plus grands biens qui sont hors de ce melange."[37]) Gott hat also das Uebel als solches nicht geschaffen, ist nicht sein Urheber; er hat es mit seinem allgemeinen Willen zugelassen, soweit es mit dem Plane des besten Universums verbunden war.[38]) Er würde es auch nicht gestattet haben, wenn seine Allmacht es nicht zum Guten wenden könnte.[39]) Vor allem das moralische Uebel ist weder Ziel noch Mittel in irgendwelcher Hinsicht, sondern lediglich conditio sine qua non.[40])

Ueber den letzten Grund des moralischen Uebels hat Leibniz sich nicht widerspruchsfrei geäußert. Zunächst sieht er ihn im freien Willen der Menschen,[41]) weil sie aus eigenem Antriebe aus ihrer Vernunft ein Werkzeug für ihr Unglück machen. Der Mensch ist, wie Leibniz mit den Scholastikern betont, nicht in einem solchen Zustande geschaffen, daß er sündigen mußte.[42]) Deswegen bleibt er für sein Handeln durchaus verantwortlich, für moralische Verfehlungen strafbar.[43])

Zieht man nun die Wesensanlage des Menschen in Betracht, so entsteht das moralische Uebel dadurch, daß im Menschen die petites perceptions das Uebergewicht er-

[37]) Théod. E II § 119.
[38]) vgl. a. a. O. E I § 9; E II §§ 145, 149, 155; E III § 335.
[39]) vgl. a. a. O. E III § 275.
[40]) vgl. a. a. O. E II § 158.
[41]) vgl. a. a. O. E III § 273.
[42]) vgl. ebda.
[43]) vgl. a. a. O. E III § 278.

halten über die klaren Vorstellungen, und daß der Wille sie realisiert. Die kreatürliche Unvollkommenheit gibt also dem Menschen überhaupt die Möglichkeit zu sündigen, von der er sich gern befreien würde, wenn es in seiner Macht stände. „Nostre condition, qui nous rend capables de faillir, est elle digne d'envie? et ne serions nous pas bien aises de la changer contre l'impeccabilité si cela dependoit de nous?[44]) Auf Grund der Beschränktheit unserer Erkenntnis aber streben wir nicht nach dem absoluten Gute, sondern nach relativ niederen Gütern. Das bedeutet schon ein Uebel, für das somit die metaphysische Unvollkommenheit nicht nur Möglichkeits-, sondern Realgrund ist. Dieser Folgerung hat sich Leibniz durchaus nicht verschlossen. Er betont: „Sed vera radix lapsus est in imperfectione seu imbecillitate originali,"[45]) und bezeichnet wiederholt das moralische Uebel nur als Unglück und Irrtum.[46]) Damit aber wird der Schuldbegriff abgeschwächt — jedoch nicht vernichtet, da metaphysische Unvollkommenheit und Privation im moralischen Sinne durchaus nicht identifiziert werden. Im allgemeinen überwiegen — wie auch Trepte sagt — die Stellen, in denen Leibniz ausdrücklich an der vollen Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln festhält.[47])

Den Begriff des Uebels als Privation hat Leibniz von Augustin und der Scholastik übernommen; er weist wiederholt darauf hin.[48]) Die Reflektion über das Uebel trat naturgemäß in der christlichen Philosophie und Theologie mit dem Gedanken der Erlösung stärker in den Vordergrund, hatte aber schon in der Antike[49]) Beachtung gefunden als Kehrseite des Guten und als Problem der Theodicee. Auch Plato kann sich der Tatsache des Uebels nicht verschließen; die Erforschung seines Wesens wird aber nie Selbstzweck eines Dialogs. Vielmehr geht manchmal und nicht widerspruchsfrei sein Bemühen darauf hinaus, es dem Willen des Menschen als direkten Zweck zu entziehen, womit moralisches Verschulden im eigentlichen Sinne aufgehoben wird. Ist aber — wie er z. B. sagt — Handeln gegen das Gesetz mehr oder weniger Krankheit, dann haben auch

---

44) Théod. E II § 191.
45) a. a. O. Abrégé IV, § 79.
46) vgl. Trepte, a. a. O. p 25.
47) vgl. a. a. O. p 27 f.
48) Théod. E I § 29; E III § 378; Abrégé IV, § 70.
49) Als erste Ansätze vergleiche Diels, Fragmente: Anaximander Fr. 9; Xenophanes Fr. 11 u. 12; Empedokles Fr. 112 ff.; Demokrit u. a. Fr. 172.

Strafe und Strafgesetze keine Berechtigung.[50]) Diese nehmen den Charakter eines Heilverfahrens an. Todesstrafe tritt dort ein, wo jemand unheilbar krank, d. i. moralisch tot ist.

Leibniz weist darauf hin, Plato sehe das Uebel in der Materie, und glaubt diesen Gedanken aus dem Timäus entnehmen zu können.[51]) Es muß zugestanden werden, daß die Darstellungen körperlicher[52]) und seelischer[53]) Leiden den Eindruck erwecken, als ob sie ihren Ursprung in der Materie hätten. Die Materie als solche ist ja dem Sinne nach auch für Plato eine Privation. Sie ist aber nicht die einzige Quelle des Uebels, besonders nicht die der moralischen Krankheit. In dieser Hinsicht bleibt der Ausspruch zu beachten: πρὸς δὲ τούτοις, ὅταν οὕτω κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῇ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα· ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τραφομένων, προθυμητέον μήν, ὅπῃ τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τοὐναντίον δὲ ἑλεῖν.[54]) Schon in dieser Stelle ist hervorgehoben, daß das Uebel nicht allein in der Materie als solcher liegt, wenn auch der eigene Wille nicht geradezu als Quelle bezeichnet wird. An anderer Stelle des Timäus aber ist die gute oder üble Seelengestaltung dem Menschen völlig anheimgestellt. Unter gleichen Bedingungen sind alle Menschen geschaffen; notwendig müßte sich auch bei allen ein und dieselbe Form der Wahrnehmung herausbilden als natürliche Folge der vollständig gleichen sich aufdrängenden Erregungen. Dann aber heißt es: ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ.[55]) Das Verhalten der Seele wird hier zur Ursache der Lebensweise. Stützen läßt sich diese Ansicht mit Belegen aus allen Schaffensperioden Platos. Man darf sagen, daß Plato die Ursache des moralischen Uebels grundsätzlich im Verhalten des Menschen sieht. Es sprechen dafür Belege von größter Prägnanz. Im Dialoge Lysis heißt es: σῶμα δέ γέ που κατὰ τὸ σῶμα εἶναι οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν.[56]) Daß die Materie ihre neutrale Stellung nicht wahrt,

[50]) vgl. Gesetze 294, u. ö.
[51]) Théod. E III § 379.
[52]) Timäus 80 ff.
[53]) vgl. a. a. O. 86 ff.
[54]) a. a. O. 87 b.
[55]) a. a. O. 42 b.
[56]) Lysis 217 b.

hat seinen Grund in der Beigesellung des Schlechten.[57]) τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἑκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἂν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι διαφθείρειεν. οὐ γὰρ τό γε ἀγαθὸν μὴ ποτέ τι ἀπολέσῃ, οὐδὲ αὖ τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθόν.[58]) Was dem Körper seinen Wert oder Unwert gibt, ist die Seele. Diese ist an sich auch weder gut noch böse.[59]) φάμεν γὰρ αὐτό, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ πανταχοῦ, τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν διὰ κακοῦ παρουσίαν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι. Das Moment des Uebels erwächst aus ihr selbst durch die Stellung, welche die Vernunft den übrigen Seelenteilen gegenüber einnimmt, wie unter anderem im Phädrus deutlich wird,[60]) wo vor allem Trägheit und Nachlässigkeit des Lenkers, d. h. der Vernunft, als erstes Verschulden bezeichnet werden.

Plato geht so weit, daß er nach der ersten Verantwortung und Reinigung im Jenseits sogar die Wahl des neuen Lebens der Seele überläßt, sie damit zur Quelle für zukünftiges Gut oder Uebel macht. Die Reihenfolge der Wählenden ist bestimmt; vor der Wahl weist der Ordner ausdrücklich darauf hin: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος.[61]) Hier hätte Leibniz seine eigene Ansicht vertreten finden können.

Auch Aristoteles behandelt das Böse lediglich als Gegensatz des Guten. Das moralische Uebel, das Laster, besteht darin, daß des Menschen vernünftiges Denken nicht über sein Wollen herrscht. διαρέφονται γὰρ ἑαυτοῖς, καὶ ἑτέρων μὲν ἐπιθυμοῦσιν ἄλλα δὲ βούλονται, οἷον οἱ ἀκρατεῖς. αἱροῦνται γὰρ ἀντὶ τῶν δοκούντων ἑαυτοῖς ἀγαθῶν εἶναι τὰ ἡδέα βλαβερὰ ὄντα.[62]) Weiterhin können Feigheit und Trägheit der Grund sein, daß die Menschen nicht das verwirklichen, was nach eigener Ueberzeugung das Beste für sie wäre. Aus ihren Lastern folgt innerer Zwiespalt. μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν.[63]) Sie sind in keinem Falle glücklich, weil

[57]) Lysis 217 c.
[58]) Staat 609 a b.
[59]) Lysis 218 c.
[60]) Phädrus 248.
[61]) Staat 617 e.
[62]) Ethic. N. 1166 b 7—10.
[63]) a. a. O. 24—25.

Tugend und Glückseligkeit innerlich verbunden sind. Hat in solchen Fällen das Uebel seinen Grund in persönlichem Verschulden, so ist aber auch ein Uebel jenes Ungemach, das den Menschen ohne eigenes Zutun — möglicherweise ungerecht — trifft; denn die Tugend genügt nicht vollkommen sich selbst, weil Mängel die Tätigkeit hemmen. Aristoteles betont: οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθὸς, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν.[64]) Freilich sind auch die physischen Güter nur relativ gut. Sie bilden ein Hemmnis der Glückseligkeit, αὐτὴ ὑπερβάλλουσα ἐμπόδιος ἐστίν[65]) und dann ist es wohl nicht mehr richtig, sie Güter zu nennen. Für den Menschen verkehren sich die sinnlichen Güter in Uebel, καὶ ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολήν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίας.[66]) Der tiefste Grund sittlicher Verwirrung liegt eben in unserer zusammengesetzten Natur. Denn οὐκ ἀεὶ δ' οὐθὲν ἡδὺ τὸ αὐτὸ διὰ τὸ μὴ ἁπλῆν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν, ἀλλ' ἐνεῖναί τι καὶ ἕτερον, καθὸ φθαρτά, ὥστε ἄν τι, θάτερον πράττῃ, τοῦτο τῇ ἑτέρᾳ φύσει παρὰ φύσι.[67]) Schon dieser Zwiespalt an sich ist eine Unvollkommenheit im Vergleiche zur Einfachheit Gottes, weil sie den Grund der Möglichkeit sittlicher Verirrung enthält. ὥσπερ γὰρ ἀνθρωπος εὐμετάβολος ὁ πονηρός, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς· οὐ γὰρ ἁπλῆ οὐδ' ἐπιεικής.[68])

Wie die Stoa nur ein Gut anerkannte, so gibt es für sie auch nur ein Uebel. Dieses erhält den Sinn der Privation; Leibniz verweist auf die Ansicht Epictets, daß das Sein im Uebel außerordentlich gering sei. „Il paroit que les Stoïciens ont aussi connu combien l'entité du mal est mince. Ces paroles d'Epictete le marquent: Sicut aberrandi causa meta non ponitur, sic nec natura mali in mundo existit."[69]) Das privative Moment betrifft die sittliche Häßlichkeit, der nach Chrysipp folgende Eigenschaften zukommen: das Böse ist schädlich, unvorteilhaft, unzuträglich, undankbar (ἀλυσιτελῆ), ungeziemend, häßlich und fremd. [ἀνοίκεια][70]) Es sind Attribute, die sich an all dem vorfinden, was an den vier Hauptlastern: Unverstand (ἀφροσύνη)

64) Eth. N. 1153 b 19—21.
65) a. a. O. 1153 sc. 23.
66) a. a. O. 1154 a 16 f.
67) a. a. O. 1154 b. 21—23.
68) a. a. O. 1154 b 29—31.
69) Théod. E III § 378.
70) vgl. Dyroff, a. a. O. p. 93.

Maßlosigkeit (ἀκολασία), Ungerechtigkeit (ἀδικία), Feigheit (δειλία), den übrigen Lastern und allem, was zum Laster führt, teilhat.[71]) Daß nach der Stoa auch die Schmerzen, also Unlustgefühle, zu den Diaphora, nicht aber zu den Uebeln gehören, wurde schon bemerkt. Leibniz kannte diese Auffassung der Stoiker, wenn er berichtet, daß sie im Gegensatze zu Aristoteles und anderen der Ansicht gewesen seien, die Schmerzen vermöchten die Ruhe des Weisen nicht zu unterbrechen.[72]) Er stimmt ihnen zu, daß es möglich sei, durch Uebung und Nachdenken zu einer solchen Seelenruhe zu gelangen. Er verweist auf die Unerschrockenheit der Huronen, Irokesen u. a. und will so viel betonen, daß Geistesgegenwart bei Zerstreuungen und störenden Eindrücken ein großes Gut sei.[73])

Als Quelle des Uebels bezeichneten die Stoiker die Materie; es ist das physikalische Element ihrer Theodicee, das Leibniz nicht gelten läßt. Im Anschlusse an das Gleichnis des Chrysipp, daß bei einem sich bewegenden Zylinder dessen Beweglichkeit oder Schnelligkeit oder die Leichtigkeit der Bewegung hauptsächlich durch seine Gestalt verursacht sei, während er sich langsamer bewegen würde, wenn er uneben wäre,[74]) gibt er zu, daß das Laster seine Quelle in der ursprünglichen Verfassung einiger Geister habe. Aber er verwirft, daß Chrysipp sich auf die Unvollkommenheit der Natur beruft, die es der Gottheit nicht gestattet habe, besseres zu schaffen. „Cette replique ne vaut rien, car la matiere en elle même est indifferente pour toutes les formes, et Dieu l'a faite. Le mal vient plutost des Formes mêmes, mais abstraites, c'est à dire des idées que Dieu n'a point produites par un acte de sa volonté, non plus que les nombres et les figures, et non plus (en un mot) que toutes les essences possibles, qu'on doit tenir pour eternelles et necessaires; car elles se trouvent dans la region ideale des possibles, c'est à dire dans l'entendement Divin."[75])

Etwas substanziell Uebles gibt es nach Augustin nicht, wie er den Manichäern gegenüber betont. „. . . . Deo . . . . . auctori omnium qualiumcumque essentiarum,

[71]) vgl. Dyroff, a. a. O. p. 97.
[72]) vgl. Théod. E III § 255.
[73]) vgl. a. a. O. E III §§ 255 ff.
[74]) vgl. a. a. O. E III 332.
[75]) a. a. O. E III § 335.

essentia nulla contraria est."[76]) Vielmehr ist das Uebel zu bezeichnen als das nicht wesenhaft Seiende, als das Schwinden oder als der Mangel eines Gutes, als privatio. — „Malum nihil aliud nisi privatio boni."[77]) Als Mangel an Gutem gehört die Privation zu jedem Geschöpfe, weil es nicht die absolute Realität des Schöpfers, sondern nur einen Teil enthält. Dieser Mangel existiert also immer an einem Gute.[78]) In Beziehung zum natürlich Guten bestimmt Augustin das Uebel: „Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est."[79]) Diesen Begriff des Uebels glaubte Leibniz übernehmen zu sollen, tut es aber nur zum Teil; nämlich soweit diese Begriffsbestimmung Mangel eines Gutes in sich schließt. Aber er übersieht eine andere Seite dieses Begriffs, auf die Augustin nicht besonders hingewiesen hat, die vielmehr erst in der Scholastik von der privatio ausdrücklich unterschieden wird. Berücksichtigt man: „inquantum natura est, bona est," so sind alle Dinge gut, soweit ihnen keine Eigenschaft mangelt, die ihnen von Natur aus zukommt, böse erst, sobald ihnen eine dieser Eigenschaften abgeht. Darin liegt der scholastische Begriff der negatio. Leibniz aber dehnt den Begriff der privatio auch auf die natürliche Unvollkommenheit des Geschaffenen aus; er sieht also ein Uebel darin, daß den Dingen Eigenschaften fehlen, die ihnen ihrer Natur nach nicht zukommen. Das führt ihn zu seiner Dreiteilung des Uebels — entsprechend der des Guten. Damit fallen alle Objekte des metaphysischen Guten und metaphysisch Ueblen zusammen. Es handelt sich hier wesentlich um Unklarheit des Ausdrucks; daß Leibniz auch das einzelne seiner Natur nach als Gut betrachtet, erhellt aus seiner Annahme der besten Welt; zu dieser sah er sich allerdings wiederum genötigt, weil er die Realisation des dem Grade nach Geringeren als das Uebel betrachtete.

Auch das moralische Uebel fällt für Augustin unter den Begriff der privatio boni. Aber aus eigener Lebenserfahrung heraus erhält der Begriff — im Gegensatze zu Leibniz — den Sinn der Aktivität, der direkten Widersetzlichkeit und Auflehnung gegen Gott, die auch als corruptio und perversio

[76]) De civ. Dei l. 12, c. 2.
[77]) Enchirid XI, 3, vgl. De civ. Dei l. XII c. 3.
[78]) vgl. De civ. Dei l. 14, c. 11.
[79]) De nat. boni l. 1, c. 4.

boni bezeichnet wird.[80]) Sie führt zur allmählichen Verminderung der Substanz, an der sie haftet, damit zur Untergrabung ihrer eigenen Existenz, jedoch nie zu ihrer völligen Vernichtung. Sie ist also im Gegensatze zur natürlichen Unvollkommenheit ein nicht sein sollender Mangel.[81])

Augustin — Leibniz nicht widerspruchsfrei — hält daran fest, daß die Quelle des moralischen Uebels im Mißbrauche der Willensfreiheit zu suchen sei. Er wendet sich gegen die, „qui cum in suis peccatis humanam voluntatem debeant accusare, naturam potius accusantes hominum per illam se excusare conantur."[82]) Aus der Erbsünde, dem ersten Mißbrauche des freien Willens, ergeben sich alle anderen Uebel: „. . . horrenda quaedam profunditas ignorantiae, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit. Quid amor ipse tot rerum vanarum atque noxiarum, et ex hoc mordaces curae, perturbationes, moerores, formidines, insana gaudia, discordiae, lites, bella, . ."[83]) Uebel, die in ihrer Gesamtheit ein trauriges Bild der geschwächten menschlichen Natur bieten. Weiterhin kann das Uebel als Strafe eine Folge der Einzelsünde sein. Denn „sicut enim qui non vigilat, dormit; sic quisquis non facit quod debet, sine intervallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo justitiae, ut nemo ab ea nisi ad miseriam possit abscedere."[84]) Jedoch trägt besonders das physische Uebel nicht immer den Charakter der Strafe; es kann wie nach Leibniz lediglich zum Mittel der Vervollkommnung werden — sofern freiwilliges Ertragen des Unangenehmen den geschwächten Willen stärkt.[85]) Auch Augustin hat wie Leibniz Beziehungen zwischen der natürlichen Unvollkommenheit des Geschöpfes und der perversio hergestellt; diese aber ist nicht — wie Leibniz manchmal annimmt — Realgrund, sondern nur Möglichkeitsgrund des moralischen Uebels.[86]) Damit ist in dieser Hinsicht durchaus und einheitlich an der vollen Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln festgehalten.

---

[80]) vgl. Trepte, a. a. O. p 8.
[81]) vgl. a. a. O. p 9f.
[82]) De nat. et gr. c. 1.
[83]) De civ. Dei l. 22, c. 22, 1.
[84]) De lib. arb. c. 3, 44.
[85]) vgl. De civ. Dei l. 22, c. 22,2; De lib. arb. c. 3, 65.
[86]) vgl. Trepte, a. a. O. p 11f.

Thomas Aquino vertritt in der Auffassung des Uebels die gleiche Ansicht wie Augustin. Leibniz nennt beide nebeneinander, wo er auf den Begriff der privatio hinweist.[87]) Allgemein bezeichnet Thomas das Uebel als remotio boni.[88]) Er scheidet ausdrücklich zwischen negatio und privatio. „Potest enim accipi remotio boni et privative et negative.“[89]) Unter der Negation versteht er die natürliche Unvollkommenheit oder die naturgemäße Abstufung in der Vollkommenheit der Geschöpfe, die von Leibniz in den Begriff der Privation eingeschlossen ist und metaphysisches Uebel genannt wird. Thomas sagt: „Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonus alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae vel fortitudinem leonis.“[90]) Die negatio ist also für ihn kein malum; Thomas kennt nur physisches und moralisches, kein metaphysisches Uebel. Nur die beiden von ihm anerkannten Arten fallen unter den Begriff der Privation. Diese ist für ihn wie für Augustin ein Mangel, welcher immer einem von Natur aus Guten anhaftet. „. . . . remotio boni privative accepta malum dicitur; sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter sicut materia prima, quae est subiectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subiectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem, quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum huiusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo, quod subiectum mali sit bonum.“[91])

Die Ursache der Uebel sieht Thomas durchaus in dem Willen des Geschöpfes und dem Mißbrauche seiner Freiheit. „Prima causa peccati est in voluntate, quae imperat

[87]) vgl. Théod. Abrégé IV § 70.
[88]) vgl. Mausbach, Ausgew. Texte, p 4.
[89]) ebda.
[90]) a. a. O. p 4 f.
[91]) a. a. O. p 5.

omnes actus voluntarios, in quibus solum invenitur peccatum."[92]) Seine Folge ist das Uebel als Strafe, die bei der Erbschuld darin besteht, daß von den drei spezifisch menschlichen Gütern die natürliche Neigung zum Guten geschwächt wird, während das donum originalis iustitiae völlig verloren geht; nur die natürliche Wesenseigentümlichkeit des Menschen bleibt unversehrt. „Bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et propietates ex his causatae sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum."[93])

Auch bei Descartes fand Leibniz die augustinisch-scholastische Auffassung des Uebels als Privation; „selon la Philosophie, le mal n'est rien de reel, mais seulement vne priuation."[94]) Da es keine Aktivität ist, vermag es auch die „satisfaction intérieure de notre esprit" nicht wesentlich zu stören. „Ainsy on peut, mesme en pleurant et prenant beaucoup de peine, auoir plus de plaisir que lorsqu'on rit et se repose."[95]) In das Gebiet des Uebels gehören in gewissem Sinne auch die Passionen, soweit sie uns am rechten Gebrauche des freien Willens hindern; denn „on peut generalement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsy excitées en l'ame sans le concours de sa volonté, et par consequent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerueau, car tout ce qui n'est point action est passion."[96]) Auch für Leibniz sind die Leidenschaften, die Resultate der petites perceptions, eine privatio; nach Descartes scheint ihnen wie nach Leibniz einige Aktivität mitbegleitend innezuwohnen. Sie werden zur Quelle anderer Uebel, weil sie unser Erkennen verdunkeln und uns täuschen; man muß beachten,

92) Mausbach, Texte p 92.
93) a. a. O. p 104 f.
94) Correspondance IV, p 308.
95) a. a. O. IV, p 309.
96) a. a. O. IV, p 310.

„que toutes nos passions nous representent les biens, a la recherche desquels elles nous incitent, beaucoup plus grans qu'ils ne sont veritablement; et que les plaisirs du cors ne sont jamais si durables que ceux de l'ame, ny si grands, quand on les possede, qu'ils paroissent, quand on les espere."[97]) Der Charakter der privatio ist in ihnen um so stärker ausgeprägt, je weiter sie uns vom tugendhaften Leben entfernen; sie können dagegen gut sein, wenn das Objekt ihres Strebens ein Gut ist. „On peut dire, qu'vne passion est pire qu'vne autre, à cause qu'elle nous rend moins vertueux; ou à cause qu'elle repugne dauantage à nostre contentement; ou enfin à cause qu'elle nous emporte à de plus grands excés, et nous dispose à faire plus de mal aux autres hommes.[98]) Eine Einteilung der Uebel gibt Descartes nicht.

Als Quelle des Uebels bezeichnet Descartes die Unsicherheit unseres Erkennens. „Tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la foiblesse qui suit l'ignorance, et qui fait naistre les repentirs."[99]) Sofern nun das Wollen nur ein Zustand des Denkens ist, also über das Klarerkannte hinauszustreben vermag, mußte Descartes, genauer gesprochen, den Willen als Quelle des Uebels ansehen. Setzt Descartes das Uebel in Beziehung zu Gott, so ergeben sich für ihn große Schwierigkeiten, da ja nach seiner Ansicht das Denken dem sich bei Gott in Tat umsetzenden Wollen untergeordnet ist. Gottes Wille ist nur Wirkursache, das Uebel müßte also in letzter Linie auf seinen direkten Willen zurückgeführt werden. Um Klarheit zu schaffen, unterscheidet er mit den Theologen zwei Arten des Willens: „Vne volonté absoluë et independante, par laquelle il veut que toutes choses se fassent ainsi qu'elles se font, et vne autre qui est relatiue, et qui se raporte au merite ou demerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obeïsse à ses loix."[100]) In dieser Auffassung liegt ein innerer Widerspruch mit Bezug auf das Uebel: Gott befiehlt das Böse und will es dennoch nicht. Descartes hat diesen Widerspruch erkannt und ihn trotzdem nicht aufgegeben. Er vertieft ihn geradezu dadurch, daß er Gott als die direkte Ursache aller Dinge, auch der, die uns im einzelnen Falle persönlich angehen,

---

97) Correspondance IV, p 294 f.
98) a. a. O. IV, p 613.
99) a. a. O. V, p 83.
100) a. a. O. IV, p 354.

bezeichnet. Er verwirft die Lehre von den näheren und entfernteren Ursachen — gibt somit schon Anregung zum Okkasionalismus. Gott ist „la cause premiere et immuable de tous les effects qui ne dependent point du libre arbitre des hommes . . . ., en mesme façon qu'il est aussy la cause de touts ceux qui en dependent."[101]) Die Unterscheidung zwischen erlaubendem und entscheidendem Willen, mit der Leibniz die Schwierigkeit zu heben versucht, oder zwischen entfernterer und näherer Ursache läßt er allgemein und damit auch auf die Moral angewandt nicht gelten. „La distinction de l'Eschole, entre les causes vniuerselles et particulieres, n'a point icy de lieu: car ce qui fait que le soleil, par exemple, estant la cause vniuerselle de toutes les fleurs, n'est pas cause pour cela que les tulipes different des roses, c'est que leur production depend aussy de quelques autres causes particulieres qui ne luy sont point subordonnées; mais Dieu est tellement la cause vniuerselle de tout, qu'il en est en mesme façon la cause totale; et ainsy rien ne peut arriuer sans sa volonté." [102]) Wenn wir an die Allmacht Gottes glauben, müssen wir auch glauben, daß alles von Gott abhängig ist, folglich, „que nostre libre arbitre n'en est pas exemt," [103]) gleichzeitig, daß Gott nicht der Urheber des moralischen Uebels ist.

Wie nach Spinoza alle Dinge gut sind als Mittel zu vernunftgemäßem Leben der Seele, so ist alles schlecht, was umgekehrt für den Menschen vermag: „impedire, quominus . . . . . vita rationali frui queamus," [104]) — oder „omne Tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur".[105]) Letzten Endes beurteilt daher jeder „ex suo affectu . . . . ., quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, et quid denique optimum, quidve pessimum sit".[106]) Zieht man in Betracht, daß der Mensch nicht aus freiem Willen, sondern aus Notwendigkeit handelt, so kann es kein moralisches Uebel geben, folglich: „nihil . . . . mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese

101) Correspondance, IV, p 314.
102) a. a. O. p 314.
103) a. a. O. p 332.
104) Ethica IV, c. 8.
105) a. a. O. III, prop. 39 schol.
106) ebda.

accomodare cogitur".[107]) Aus diesem Satze darf man schließen, daß unser einziges Uebel unsere Endlichkeit ist, die ihre letzte Ursache in der Natur hat, weil aus Gottes Wesen, der natura naturans, keine Geschöpfe hervorgehen konnten, die ihm identisch waren. Konsequent gibt es also für Spinoza nur jene Arten von Uebeln, die Leibniz als das metaphysische und physische bezeichnet. Das hindert ihn aber nicht, auch Tugend und Laster, die doch im Sinne moralischer Qualitäten aufzufassen sind, in seinem Systeme zu berücksichtigen. Er gebraucht allerdings kaum das Begriffspaar Tugend und Laster, vielmehr „virtus" und „impotentia".[108]) Er sieht diese Ohnmacht darin, „quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patiatur, et ab iis ad ea agendum determinetur, quae rerum externarum communis constitutio, non autem ea, quae ipsa ipsius natura, in se sola considerata, postulat".[109]) Zur Quelle des Uebels wird der Mensch dadurch, daß er nicht der Vernunft folgt; es bleibt dabei unberücksichtigt, daß er gegen das Gesetz seiner Natur nicht handeln kann.

Malebranche erkennt die Schönheit des Universums an; aber auch er betrachtet die Welt in ihrem jetzigen Zustande als ein vernachläßigtes Werk Gottes, besser gesagt als ein Werk Gottes, das durch die Handlungen der Menschen und ihre Folgen an seiner akzidentellen Güte einbüßen mußte. „Le monde présent est un ouvrage négligé. C'est la demeure des pécheurs, il fallait que le désordre s'y rencontrât. L'homme n'est point tel que Dieu l'a fait; il fallait donc qu'il habitât des ruines, et que la terre qu'il cultive ne fût que le débris d'un monde plus parfait. Ces pointes de rochers au milieu des mers, et ces côtes escarpées qui les environnent marquent assez que maintenant l'Océan inonde des terres écroulées. Il a fallu que l'irrégularité des saisons abrégeât la vie de ceux qui ne pensaient plus qu'au mal; et que la terre ruinée et submergée par les eaux portât jusqu'à la fin des siècles des marques sensibles de la vengeance divine. Ainsi le monde présent, considéré en lui même, n'est point un ouvrage où la sagesse de Dieu paraisse telle qu'elle est."[110]) So ist hier das physische Uebel

[107]) Ethica IV, c. 6.
[108]) a. a. O. IV, c. 6, prop. 37 schol, u. ö.
[109]) ebda.
[110]) Méd. Chrét. VII, 12.

auf das erste moralische zurückgeführt, erscheint also wesentlich als Strafe.

Unmoralisch oder sündhaft handeln wir nach Malebranche, wenn wir der Ordnung, wie Gott sie eingesetzt hat, unsere Liebe versagen und zum Sklaven unserer Leidenschaften werden. Diese sind uns zwar seit den Erbübeln eigen und entstehen nicht erst aus persönlicher Schuld; die Gewalt aber, die sie über uns gewinnen, ist eigenem Verschulden zuzuschreiben: „Ainsi les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser les pécheurs; et cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens que celui de l'esprit et de la volonté des hommes, qui, n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière et cette force par laquelle ils conservaient leur liberté et leur bonheur."[111]) Durch die Leidenschaften verleitet, irrt man ab von der amour de l'ordre zur omour-propre. „Or le pécheur n'a que de l'amour-propre, on le suppose. Il ne peut donc agir que par amour-propre. Toutes ses actions augmentent donc la corruption de son coeur."[112]) Ungeordnete Eigenliebe aber erweist sich als die „ennemie irréconciliable de la vertu ou de l'amour dominant de l'ordre immuable".[113]) Sie überschreitet die Grenzen und setzt für sich und das eigene Glück eine andere Ordnung, die der von Gott gegebenen zuwiderläuft. „L'amour-propre le dérègle presque toujours."[114])

Wenn Malebranche das physische Uebel oder die jetzige Unvollkommenheit der Menschen auf den Willen oder die Schuld des Menschen selbst zurückführt, so ist das mit dem Fundamente seiner Philosophie — der vision en Dieu und den causes occasionelles — schlechterdings nicht in Einklang zu bringen. Handelt nur Gott, so muß er folgerichtig auch in moralischer Hinsicht der Handelnde sein. Trotzdem aber versucht Malebranche eine Rechtfertigung Gottes, indem er, um diesen Widerspruch zu heben, wie Leibniz in Gott Wollen und Zulassen oder Erlauben unterscheidet. „Mais Dieu fait le bien et permet le mal, en ce sens qu'il veut directement et positivement le bien, et qu'il ne veut point le mal. Je dis, qu'il ne veut point

111) Recherche I, c. 5, 1.
112) Tr. de Mor. I, c. 4, 7.
113) a. a. O. I, c. 3, 12.
114) a. a. O. I, c. 13.

le mal: car il n'a point établi les lois de la nature afin qu'elles produisissent des monstres, mais parce qu'étant très-simples, elles doivent néanmoins produire un ouvrage admirable. C'est la beauté et la régularité de l'ouvrage que Dieu veut positivement: pour l'irrégularité qui s'y rencontre, il l'a prévue, comme une suite nécessaire des lois naturelles; mais il ne l'a pas voulue. Car si les mêmes lois eussent pu faire son ouvrage plus parfait et plus régulier qu'il n'est, il les aurait certainement établies. Ainsi Dieu veut positivement la perfection de son ouvrage, et il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet le mal, parce que c'est à cause du bien qu'il a établi les lois naturelles, et que c'est au contraire uniquement en conséquence des lois naturelles qu'arrive le mal. Il fait le bien parce qu'il veut que son ouvrage soit parfait; il fait le mal, non parce que positivement et directement il le veut faire, mais parce qu'il veut que sa manière d'agir soit simple, régulière, uniforme et constante, parce qu'il veut que sa conduite soit digne de lui et porte visiblement le caractère de ses attributs."[115]) Die Frage nach der Rechtfertigung Gottes darf bei Malebranche nicht als gelöst bezeichnet werden. Wenn wir nichts ohne unmittelbare Einwirkung Gottes tun können, wird Gott damit auch zur Quelle unserer moralischen Schuld.

Nach Hobbes ist der Ausdruck Uebel die rein relative Bezeichnung für etwas, was wir nicht wünschen und nicht begehren.[116]) Darum steht von allen Uebeln der Tod bei ihm an erster Stelle, besonders der Tod unter Qualen. Andererseits sieht er die Leiden des Lebens als das schlimmste an, weil sie so groß werden können, daß, wenn nicht ihr nahes Ende abzusehen ist, sie uns den Tod als ein Gut erscheinen lassen.[117])

Das moralische Uebel bestimmt er als „omne factum, dictum, et volitum, contra rectam rationem".[118]) Die Sünde ist also eine Folge irriger Meinungen: „peccatum ita sequitur erratum, sicut voluntas intellectum".[119]) Indes kann nur das bewußte Handeln gegen die Vernunft als Schuld gewertet werden.[120]) Was überhaupt als Sünde gelten soll,

[115]) Méd. Chrét. c. VII, 19.
[116]) vgl. De homine c. 11, 6.
[117]) vgl. ebda.
[118]) De civ. c. 14, 16.
[119]) ebda.
[120]) vgl. a. a. O. c. 14, 17.

nicht was Sünde ist, hat der Staat zu bestimmen; der einzelne muß sich fügen, sobald er zugunsten seiner Selbsterhaltung das Recht absoluter Selbstbestimmung aufgegeben hat und in den Staatsvertrag eingetreten ist. So wird Sünde jede Handlung gegen die Staatsgesetze: „quod quis fecerit, omiserit, dixerit, vel voluerit, contra rationem civitatis, id est contra leges".[121]) Hobbes läßt dabei aber unberücksichtigt, daß der Mensch notwendig handelt, im Grunde also von Schuld keine Rede sein kann. Er sagt z. B.: „A judge, in judging whether it be sin or not which is done against the law, looks at no higher cause of the action than the will of the doer. Now when I say the action was necessary, I do not say it was done against the will of the doer, but with his will, and so necessarily; because man's will, that is, every act of the will, and purpose of man had a sufficient, and therefore a necessary cause, and consequently every voluntary action was necessitated. An action therefore may be voluntary and a sin, and nevertheless be necessary."[122])

Aus der Notwendigkeit des Geschehens folgert Hobbes, daß das Uebel als Strafe nicht ein Akt rächender Gerechtigkeit, sondern lediglich Korrektionsmittel sei. Dem Bischof Bramhall gegenüber vertritt er diese Ansicht, wenn er sagt: „It seems he taketh punishment for a kind of revenge, and can never therefore agree with me, that take it for nothing else but for a correction, or for an example, which hath for end the framing and necessitating of the will to virtue."[123]) Diese Korrektion scheint nun trotz der Notwendigkeit des Handelns berechtigt, sobald der Mensch einem Staatsvertrage beigetreten ist. „I say, what necessary cause soever precedes an action, yet, if the action be forbidden, he that doth it willingly, may justly be punished."[124])

Die Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des Uebels gestaltet sich auch für Hobbes schwierig, weil er die Zweckursachen leugnet. Im Willen des Menschen kann die Quelle nicht zu suchen sein, weil dieser notwendig nach dem Naturgesetze handelt. Eine Rechtfertigung Gottes versucht Hobbes, indem er zwischen Ursache und Ur-

121) vgl. De civ. c. 14, 17.
122) Questions, p. 229.
123) a. a. O. p 177.
124) a. a. O. p 152.

heber einer Tat scheidet. „Author, is he which owneth an action, or giveth a warrant to do it."[125]) Auf die Gottheit angewandt schließt er: „I say no more but that God is the cause, not the author, of all actions and motions."[126]) Er will jedoch keine Willensstufen in Gott unterschieden wissen. „I find no difference between the will to have a thing done, and the permission to do it, when he that permitteth can hinder it, and knows it will be done unless he hinder it."[127]) Demnach müßte Gott das Uebel direkt gewollt haben. Hobbes sieht darin keine Entehrung Gottes und gesteht zu: „But to say, that God can so order the world as a sin may be necessarily caused thereby in a man, I do not see how it is any dishonour to him".[128]) Im Grunde bleibt es bei Unklarheiten und Widersprüchen. An anderer Stelle heißt es wieder, daß eine Tat erst sündhaft werde mit dem Inkrafttreten eines Gesetzes, und daß daher Gott lediglich relative Ursache des Uebels sei. „Therefore this opinion, though it derives actions essentially from God, it derives not sins essentially from him, but relatively and by the commandment."[129]) Daß Hobbes überhaupt das Uebel als Theodiceeproblem berücksichtigt, hat wohl letzten Endes seinen Grund in der Auseinandersetzung mit dem Bischof Bramhall.

Locke betrachtet das Uebel nicht unter dem Gesichtspunkte der Theodicee, sondern lediglich als Gegensatz des Guten. Es scheint aber trotzdem bei ihm einschneidendere Bedeutung für die Lebensführung gewinnen zu sollen, weil das menschliche Streben vom Unbehagen, also einem Uebel, seinen Ausgangspunkt nimmt. Alles das erscheint als ein Uebel, „which is apt to produce or increase any pain, or diminish any pleasure in us: or else to procure us any evil, or deprive us of any good".[130]) Letzten Endes bedeutet es also auch Mangel eines Gutes; aber nicht diese Privation allein macht sein Wesen aus. Es entwickelt Aktivität, sofern es Verlangen nach Freisein von Unbehagen weckt. „This uneasiness we may call, as it is, desire; which is an uneasiness of the mind for want of some absent good. All pain of the body, of what sort soever, and

[125]) Questions, p 214 f.
[126]) a. a. O. p 215.
[127]) a. a. O. p 117.
[128]) ebda.
[129]) a. a. O. p 234.
[130]) Essay l. 2, c. 20, 2.

disquiet of the mind, is uneasiness: and with this is always joined desire, equal to the pain or uneasiness felt; and is scarce distinguishable from it. For desire being nothing but an uneasiness in the want of an absent good, in reference to any pain felt, ease is that absent good; and till ease be attained, we may call it desire; nobody feeling pain that he wishes not to be eased of, with a desire equal to that pain, and inseparable from it."[131]) Es ist somit dem Uebel ein positives Element wenigstens beigemischt; jedenfalls will Locke es unterschieden wissen von dem Uebel, das dem Sinne reiner privatio bei Leibniz gleichkäme. „Besides this desire of ease from pain, there is another of absent positive good; and here also the desire and uneasiness are equal. As much as we desire any absent good, so much are we in pain for it. But here all absent good does not, according to the greatness it has, or is acknowledged to have, cause pain equal to that greatness; as all pain causes desire equal to itself: because the absent of good is not always a pain, as the presence of pain is. And therefore absent good may be loocked on and considered without desire. But so much as there is anywhere of desire, so much there is of uneasiness."[132]) Damit enthält die Bestimmung des Uebels zwei Momente: es ist eine Kraft, sofern es als Unbehagen oder Verlangen den Willen anregt; es ist auch privatio, weil es auf ein abwesendes Gut sich richtet. Leibniz bestimmt das Uebel nur im letzten Sinne, gesteht allerdings zu, daß es mitbegleitend Kraft entfalten könne.

Das moralische Uebel wird im Gegensatze zur guten Handlung bestimmt als „disagreement of our voluntary actions to some law, whereby evil is drawn on us from the will and power of the lawmaker".[133]) Das Wort „peccatum" will Locke zur Bezeichnung des sittlichen Uebels nicht gelten lassen, weil es inhaltlos sei und das unter seinen Begriff zu Fassende nicht allgemeine Zustimmung finde.[134])

Leibniz hat den Begriff der privatio von Augustin und Thomas Aquino übernommen und ist teilweise in Uebereinstimmung mit Descartes, im Grunde auch mit

---

[131]) Essay l. 2, c. 21, 31.
[132]) a. a. a. l. 2, c. 21, 31.
[133]) a. a. O. l. 2, c. 28, 5.
[134]) vgl. a. a. O. l. 1, c. 2, 19.

Malebranche, obgleich dieser den Begriff auch nicht prägnant herausgearbeitet hat, da es ja nach ihm, wie nach Spinoza und Hobbes — auf anderer Grundlage — konsequent kein moralisches Uebel geben kann, ohne daß Gott zum Schuldigen wird.

Es bleibt jedoch zu beachten, daß Leibniz den scholastischen Begriff der privatio nicht von dem der negatio trennt und dadurch veranlaßt wird, auch die natürliche Unvollkommenheit der Geschöpfe als Uebel anzusprechen, als metaphysisches Uebel, dessen Inhalt sachlich mit dem des metaphysisch Guten identisch ist.

Locke gegenüber ergibt sich der Unterschied, daß dieser dem Begriffe des Uebels im Momente des Verlangens etwas Positives gibt, das bei Leibniz nur mitbegleitend auftritt, dessen Bereich aber bei Leibniz größer ist, sofern es immer auf das größte erreichbare Gut zielt, was Locke in Abrede stellt.

Das Verhältnis von Gut und Uebel.

Im Grunde hält Leibniz es nicht für zulässig, absolut zwischen Gut und Uebel zu scheiden, da diese Werte mannigfache Relationen haben, die stets zu beachten bleiben. Trennt man zwischen beiden, so stellt man sich auf den Standpunkt des Geschöpfes, das sich nur als Individuum betrachtet, das sein eigenes Sein und Werden aus dem universalen Zusammenhange löst. Dieser Gesichtspunkt reicht jedoch nicht aus für eine der Wirklichkeit entsprechende Wertung von Gut und Uebel. Denn wenn auch die universalen Gesetze gleichzeitig die des Individuums sind, weil es selbst ein Mikrokosmos ist, so kann es doch z. B. das Gesetz der prästabilierten Harmonie, das die Beziehungen der Mikrokosmen regelt, nicht ohne Einblick in das Ganze erkennen. Darum ist ein über dem Einzelgeschehen befindlicher Standpunkt notwendig, von dem aus der wahre Sachverhalt offenbar werden kann. Was dem Individuum als Unordnung erscheint, ist nach Einblick in das Gesetz der Relationen Harmonie. „C'est comme il y a quelques fois des apparences d'irregularité dans les Mathematiques, qui se terminent enfin dans un grand ordre, quand on a achevé de les approfondir."[1]) Betrachtet man das Universum gleichsam vom Standpunkte des Schöpfers aus, so ergibt sich, „que même le meilleur plan de l'Univers ne sauroit recevoir plus de biens et ne sauroit être exemté de certains maux, mais qui y doivent tourner à un plus grand bien. Ce sont quelques desordres dans les parties, qui relevent merveilleusement la beauté du tout, comme certaines dissonances, employées comme il faut, rendent l'harmonie plus belle."[2]) Zwar war auch das Glück der Einzelwesen eine Absicht Gottes bei der Schöpfung der Welt, aber durchaus nicht die einzige. In der Hauptsache erstrebt Gott Uebereinstimmung des Reiches der Natur und der Gnade. „J'accorde que le bonheur des Creatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles luy ressemblent le plus: mais je ne voy point cependant comment on puisse prouver que c'est son

[1]) vgl. Théod. E III § 241; vgl. § 242.

[2]) a. a. O. Abrégé I, Obj. 5; vgl. E. III § 147.

but unique. Il est vray que le regne de la nature doit servir au regne de la grace: mais comme tout est lié dans le grand dessein de Dieu, il faut croire que le regne de la grace est aussi en quelque façon accommodé à celuy de la nature, de telle sorte que celuy-ci garde le plus d'ordre et de beauté, pour rendre le composé de tous les deux le plus parfait qu'il se puisse."[3]) Wenn wir nun fähig wären, diese Harmonie in ihrer ganzen Ausdehnung und Bedeutung zu erkennen, würden wir einsehen, daß wir im Begriffe sind, den Plan des Universums zu tadeln, der unter den zur Auswahl gestellten der würdigste ist, sobald wir uns im geringsten unzufrieden zeigen. Wir unterliegen einer Täuschung, wenn wir das Uebel schlechthin für überwiegend halten. „Ce n'est que le defaut d'attention qui diminue nos biens."[4]) Hinsichtlich der physischen Güter ist z. B. Gesundheit die Regel, Krankheit selten.[5]) Auch vom moralischen Uebel darf man nicht behaupten, daß es das Gute überwiege, weil wir nur einen kleinen Ausschnitt des Universums und auch diesen nur unvollkommen kennen. „Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connoissons, se perdant presque dans le neant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre; et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque-neant: il se peut que tous les maux ne soyent aussi qu'un presque-neant en comparaison des biens qui sont dans l'univers."[6]) Ueberdies ist das Gute als aktive Kraft entwicklungsfähiger als das passive Uebel. „Le bien peut aller et va à l'infini, au lieu que le mal a ses bornes."[7]) Mag die Welt auch augenblicklich nicht im Vollendungszustande der Entwicklung sein, so ist sie doch in dauerndem Fortschritt auf ihn hin begriffen, wenn Leibniz in der Théodicée auch zugibt, daß in dieser Frage schwer zu entscheiden sei. „Outre qu'on pourroit dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoyque ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie de temps ne soit pas le meilleur. Il se pourroit donc que l'univers allât tousjours de mieux en mieux, si telle étoit la nature des choses, qu'il ne fût point permis

[3]) Théod. E II § 118, u. ö.
[4]) a. a. O. E I § 13.
[5]) vgl. a. a. O. E I § 14.
[6]) a. a. O. E I § 19.
[7]) a. a. O. Abrégé I, Obj. II.

d'atteindre au meilleur d'un seul coup. Mais ce sont des problemes dont il nous est difficile de juger."[8])

Einen stringenten Beweis für das Dasein der besten Welt, das Fundament seines absoluten Optimismus, hat Leibniz nicht erbracht. Er selbst gibt zu, daß dieses in einer Form, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit beansprucht, nicht möglich sei. Man könne sich zwar streng genommen eine Welt ohne Sünde und Elend vorstellen, wenn sie auch Utopie wäre und im übrigen der unsrigen erheblich nachstehen würde. Leibniz fordert, daß man ab effectu urteile. Diese Welt ist die beste, weil Gott, die Vollkommenheit schlechthin, sie als beste erwählt und geschaffen hat, so wie sie ist; und weiter: jedes Wesen fühlt sich am wohlsten, wenn es aus eigenem Willen nach dem höchsten Ziele strebt, das ihm zu erreichen möglich ist. „Il est vray qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans peché et sans malheur, et on en pourroit faire comme des Romans des Utopies, des Sevarambes; mais ces mêmes mondes seroient d'ailleurs fort inferieurs en bien au nostre. Je ne saurois vous le faire voir en detail: car puis je connoitre, et puis je vous representer des infinis, et les comparer ensemble? Mais vous le devés juger avec moy a b effectu, puisque Dieu a choisi ce monde tel qu'il est."[9])

Der absolute Optimismus ist Leibnizens persönlichstes Eigentum, wenigstens soweit er seine Grundlage hat in dem Gesetze der prästabilierten Harmonie. Bei den Vorgängern herrscht je nach der allgemeinphilosophischen Einstellung auch verschiedene Grundstimmung. P l a t o z. B. zeigt sich gleichzeitig lebensfreudig und erdenfremd. Der Dualismus erwächst aus der Stellung, die das wesenhafte und schattenhafte Sein in den verschiedenen Dialogen einnehmen. Im Theätet z. B. steht die geistige Tätigkeit, im Phädon die Seele im Mittelpunkte der Erörterung. In beiden macht sich Verneinung der dinglichen Welt geltend aus dem Gedanken heraus, daß die Seele mit der Inkarnation ihre eigentliche Heimat verlassen habe. So heißt es im Theätet: ἀλλ ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν. — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. — οὔτ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι , τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης . διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν · ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ

[8]) Théod. E II, § 202.
[9]) a. a. O. E I, § 10.

φρονήσεως γενέσθαι.[10]) Der Phädon ist von dieser Stimmung geradezu durchdrungen. Denn ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύωμεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς .... ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψύχη μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν.[11]) In anderen Werken, in denen in den Vordergrund tritt, welche Bedeutung die sinnliche Welt als Nachbild der Ideen für die Gewinnung von Erkenntnis hat, äußert sich Lebensbejahung, soweit das Körperlich-Schöne dient zur Erfassung des Wirklichen. Das ist z. B. der Fall im Symposion und im Phädrus. Τόν τε οὖν Ἔρωτα τῶν καλῶν πρὸς τρόπου ἐκλέγεται ἕκαστος καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνον ὄντα ἑαυτῷ οἷον ἄγαλμα τεκταίνεταί τε καὶ κατακοσμεῖ, ὡς τιμήσων τε καὶ ὀργιάσων.[12]) Im Timäus finden wir, wie schon angedeutet, den absolut optimistischen Gedanken der besten Welt.[13]) [Τιμ] βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. Die Gottheit, die Vollkommenheit, konnte nichts anderes als das Beste schaffen. Dieser Gedanke wurde für Leibniz die Grundlage seines Optimismus. Das Universum als Möglichkeit ist so gesehen und zusammengestellt, daß es nicht allein Harmonie ist im Momente der Inkarnation, es bleibt Harmonie, wie sehr es auch dem Wandel in der Erscheinungen Flucht unterworfen sei. Daher bleibt auch bei Leibniz die Stimmung durchaus einheitlich. Es müßte jedoch gerade bei Plato, der immer wieder harmonische Gestaltung als das Ideale bezeichnet, eigenartig erscheinen, wenn er zwischen Bejahung und Verneinung besonders für praktisches Handeln keine Brücke zu finden gewußt hätte. Er hat sie zu bauen versucht in dem Begriffe des hypothetischen Handelns. Man muß in jeder Hinsicht stets das Seinige tun und im übrigen den Göttern vertrauen, wenn man auch ihre Wege nicht klar erkennt. Sie werden den nicht vernachlässigen, der sich bemüht, ihnen ähnlich zu werden.

[10]) Theätet 176 b. 176 a.
[11]) Phaedon 67 a, 66 b.
[12]) Phädrus 252 d.
[13]) Timäus 30 a.

So heißt es in den Gesetzen, wenn man das Seinige getan habe, ἐλπίζειν δ' ἀεὶ τοῖς γ' ἀγαθοῖσι τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται, πόπων μὲν ἐπιπιπτόντων ἀντὶ μειζόνων ἐλάττους ποιήσειν τῶν τ' αὖ νῦν παρόντων ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολάς, περὶ δὲ τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐναντία τούτων ἀεὶ πάντ' αὐτοῖς παραγενήσεσθαι μετ' ἀγαθῆς τύχης. ταύταις δὴ ταῖς ἐλπίσιν ἕκαστον χρὴ ζῆν καὶ ταῖς ὑπομνήμασι πάντων τῶν τοιούτων, μηδὲν φειδόμενον, ἀλλ' ἀεὶ κατά τε παιδιὰς καὶ σπουδὰς ἀναμιμνήσκοντα ἕτερόν τε καὶ ἑαυτὸν σαφῶς.[14]) Eine ähnliche Stelle findet sich im Staat. οὕτως ἄρα ὑπολεπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ' ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τ' ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει. ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι· οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτὲ ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.[15])

Will man bei Aristoteles nach einer Grundstimmung forschen, so darf man wohl sagen, daß bei ihm ernste Lebensbejahung ausgeprägt ist. Es gibt objektiv Gutes und Uebles; zwischen beiden steht der Mensch, der ein tugendhaftes Leben zu führen hat. Tugend ist aber, wie später noch auszuführen sein wird, das Einhalten der Mitte zwischen zwei Extremen. Darin liegt eingeschlossen, daß alle Kräfte des Menschen weder schrankenlos bejaht, noch teilweise absolut verneint werden. Die Vernunft soll zwar herrschen, die Affekte jedoch dürfen nicht von ihr vernichtet werden, sondern sollen schöne Gestaltung empfangen im sittlichen Handeln. Kein Vermögen ist an sich böse, es wird es erst in dem Augenblicke, da der Mensch, aus welchem Grunde auch immer, die rechte Mitte nicht einhält. Allerdings erfordert das sittliche Leben Kampf, weil die niederen Vermögen sich gegen die höheren empören. Denn das Laster verspricht die größere Lust. Dieser Kampf muß gekämpft werden aus einer Gesinnung, die als Freude am Guten sich ausweist. πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν· οὔτε γὰρ δίκαιον οὐδεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίοις πράξεσιν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.[16])

Bei der Stoa fand Leibniz die Ansicht vor, daß man, um die rechte Auffassung vom Verhältnisse zwischen Gut

[14]) Gesetze V 732 cd.
[15]) Staat X 613 a.
[16]) Ethic. N. 1099 a 17—20.

und Uebel zu gewinnen, das Einzelsein und -geschehen unter einem kosmologischen Gesichtswinkel betrachten müsse. Man dachte sich die Welt als einheitliches Ganze, in dem nichts lebt, ohne daß es nicht auf einen anderen Teil Wirkungen ausübe. Derartige Auffassung findet sich bei Chrysipp, Seneca, Marc Aurel.[17]) Von diesem Gedanken aus ergab sich, daß das Uebel im Einzelnen zur größeren Schönheit des Ganzen beitrage. Leibniz verweist auf einen Ausspruch Chrysipps, in dem dieser das Gleichnis von der Bedeutung an sich wertloser Verse für eine Komödie auf den Zweck des Uebels im Universum anwendet. „Chrysippe en avoit déja remarqué quelque chose, ... où il pretend que le mal sert à faire connoitre le bien . . . . . mais encor mieux, quand il se sert de la comparaison d'une piece de theatre, dans son second livre de la nature (comme Plutarque le rapporte luy même) disant qu'il y a quelques fois des endroits dans une comedie, qui ne valent rien par eux mêmes, et qui ne laissent pas de donner de la grace à tout le poeme."[18]) An anderer Stelle berichtet er, Seneca spreche beredt von den Gütern, mit denen die Natur uns überhäuft habe.[19])

Bei Augustin begegnen wir dem Gedanken, daß diese Welt gut, ja sehr gut sei. Die beste Welt nennt er sie nicht. Vielmehr lehnt er diese Ansicht kurzweg ab. Wenn Gott die beste Welt geschaffen hätte, wäre die unendliche Fülle der Möglichkeiten in Gott begrenzt, während immer bessere Welten in infinitum denkbar bleiben müssen bei wahrer Unendlichkeit, obwohl die Unendlichkeit als Zahl von Gott vollkommen erfaßt ist. „Infinitas itaque numeri, quam vis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Quare si infinitas numerorum scientiae Dei, qua comprehenditur, esse non potest infinita; qui tandem nos sumus homunculi, qui ejus scientiae limites figere praesumamus, dicentes quod, nisi eisdem circuitibus temporum eadem temporalia repetantur, non potest Deus cuncta quae fecit vel praescire ut faciat, vel scire cum fecerit? cujus sapientia simpliciter multiplex et uniformiter

[17]) vgl. Barth, die Stoa p 52.
[18]) Théod. E III § 334.
[19]) vgl. a. a. O. E III § 258.

multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit, ut quaecumque nova et dissimilia consequentia praecedentibus, si semper facere vellet, inordinata et improvisa habere non posset; nec ea praevideret ex proximo tempore, sed aeterna praescientia contineret."[20]) Wie dem Wissen Gottes, so wird auch seinem freien Willen hinsichtlich der Wahl keine Grenze gesetzt.[21])

In der geschaffenen Welt aber ist alles Gut und Uebel geordnet zu einem harmonischen Ganzen. Der Allmächtige würde das Uebel nicht zugelassen haben, wenn er es nicht zum Guten wenden könnte. „In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis. Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo."[22]) Im Hinblick auf das jenseitige ewige Leben gesteht Augustin zwar, daß er nicht recht wisse, ob man dieses Leben eigentlich noch Leben nennen könne, besonders wenn man die furchtbaren Folgen der Erbschuld betrachte. „Nam quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse damnatam, haec ipsa vita, si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur."[23]) Weiterhin findet er, daß gerade in den Leiden schuldloser Kinder aufs deutlichste sich zeige, wie sehr das irdische Leben ein Jammertal sei, und daß das jenseitige mit seiner Glückseligkeit das Land der Sehnsucht zu sein verdiene."[24]) „Vita mortalis, mors vitalis" nennt er das Leben in seinem Wandel.[25]) Diese Betrachtung macht sich vorwiegend dort geltend, wo im Vordergrunde der Erörterung steht, was durch die Erbschuld aus dem ursprünglich Guten geworden ist. Im übrigen finden sich in der Wertung von Gut und Uebel Stellen bei Augustin, die Leibniz direkt von ihm übernommen haben könnte. Um die Welt objektiv werten zu können, müssen wir auch nach Augustin den subjektiven Standpunkt verlassen, die Ordnung des Ganzen

20) De civ. Dei l. 12, c. 18.
21) vgl. De nat. et gr. c. 7.
22) Enchir. c. 11, 3.
23) De civ. Dei l. 22, c. 22.
24) vgl. ebda.
25) vgl. Conf. l. 1, c. 6.

betrachten und den Gedanken des Schöpfers nachgehen. „Cum ergo in his locis, ubi talia esse competebat, alia aliis deficientibus oriuntur, et succumbunt minora majoribus, atque in qualitates superantium superata vertuntur, rerum est ordo transeuntium. Cujus ordinis decus propterea nos non delectat, quoniam parti ejus pro conditione nostrae mortalitatis intexti, universum, cui particulae quae nos offendunt, satis apte decenterque conveniunt, sentire non possumus. Unde nobis, in quibus eam contemplari minus idonei sumus, rectissime credenda praecipitur providentia Conditoris, ne tanti artificis opus in aliquo reprehendere vanitate humanae temeritatis audeamus.“[26]) „Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis: quae parva non sua granditate, sed artificis sapientia mediendа sunt.“[27]) Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß Augustin wie Leibniz festhält an der überwiegenden Kraft des Guten, wie sehr auch im Leben Uebel sich zeigen mögen. „Usque adeo autem mala vincuntur a bonis, ut quamvis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti justitia providentissima Creatoris; bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus, sicut omnis super istum caliginosum aerem coelestis invisibilisque creatura; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, inquantum naturae sunt, utique bonae sunt.“[28])

Auch Thomas Aquino verneint, daß diese Welt die absolut beste sei; er erkennt sie an als die relativ beste. Die Güte eines Dinges kann zweierlei Art sein: eine substantielle und eine akzidentelle. Substantiell kann Gott kein Ding anders schaffen, als er es seiner Wesenheit nach geschaffen hat, oder er müßte andere Wesen schaffen, wie z. B. auch eine Zahl nicht vergrößert werden kann, ohne daß sich eine andere ergibt. „Respondeo dicendum quod bonitas alicujus rei est duplex; una quidem, quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium majorem; quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus.“[29]) Akzidentell hätte Gott

[26]) De civ. Dei l. 12, c. 4.
[27]) a. a. O. l, 11, c. 22.
[28]) a. a. O. 1. 14, c. 11.
[29]) S. theol. I, qu. 25, a. 6.

besseres schaffen können, ohne die Wesenheit der Dinge zu ändern. „Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem."[30]) Die Möglichkeit akzidenteller Verbesserung gesteht ja auch Leibniz zu, wenn er andeutet, daß das Universum in Entwicklung begriffen sei. Aber auch substantiell ist es nach ihm das beste. Thomas wendet sich vor allem gegen den absoluten Optimismus, weil, wenn Gott die absolut beste Welt realisiere, er nur eine einzige Welt habe schaffen können,[31]) weiter weil er moralische Notwendigkeit in Gott nicht anerkennt, da sie Beschränkung seiner Allmacht bedeuten würde. Die Güte Gottes ist die Ursache dieser Welt — aber nicht im mindesten die Güte dieser Welt Ursache der Wahl. „Vult ergo, hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc."[32]) In dieser Welt ist auch nach Thomas Aquino alles harmonisch geordnet, geordnet in dem strengen Sinne wie nach Leibniz, daß ein einzelnes nicht die kleinste substantielle Veränderung erfahren kann ohne erhebliche Dissonanzen im Universum zu verursachen. „. . . . . dicendum, quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter descentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia."[33]) Auch das Uebel, der Mangel an Güte bei irgend einem Teile, stört die Güte des Ganzen nicht, sondern erhöht sie. Leibniz selbst zitiert Thomas contra gentiles, lib. 2, cap. 71: „ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto."[34])

Mit Descartes weiß sich Leibniz in Uebereinstimmung bezüglich des Verhältnisses von Gut und Uebel im Leben des einzelnen. Er weist darauf hin, daß Descartes

---

30) S. theol. I, qu. 25, a. 6.

31) vgl. De pot. qu. 3, a. 16.

32) vgl. J. Jasper: Leibniz und die Scholastik, p 62 ff.

33) S. theol. I, qu. 25, a. 6.

34) Théod. E II § 214. Das Zitat findet sich nicht an der Stelle, sondern contr. Gent. l. III, a. 71. Zu den Thomaszitaten bei Leibniz in der Théodicée vgl. von Nostiz-Rieneck: a. a. O. p 65, bes. Anm. 2.

betone, „que la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux en cette vie".[35]) Descartes sagt weiterhin in einem Briefe an die Pfalzgräfin Elisabeth: „. . . . Il n'y a point d'éuenemens si funestes, ny si absolument mauuais au jugement du peuple, qu'vne personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils luy paroisteront fauorables . . . . . Et ie croy que, comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aussi aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque auantage, ayant le bon sens."[36]) Wie Leibniz scheint auch er diese Welt als die beste bezeichnen zu wollen, wenn er auf die Güte und Macht Gottes hinweist und hervorhebt, daß man nie hoch genug über die Werke Gottes denken könne. „. . . la premiere est que nous nous remettions tous-jours deuant les yeux, que la puissance et la bonté de Dieu sont infinies, afin que cela nous face connoistre que nous ne deuons point craindre de faillir, en imaginant ses ouvrages trop grands, trop beaux ou trop parfaits; mais que nous pouuons bien manquer, au contraire, si nous supposons en eux quelques bornes ou quelques limites, dont nous n'ayons aucune connoissance certaine."[37]) Eine feste Grundlage hat diese Anschauung bei Descartes jedoch nicht, weil es in der Welt kaum innere Uebereinstimmung geben kann, da wenigstens für die Philosophie der Zweckbegriff ausgeschaltet wird.

Spinoza, der mit Descartes die Teleologie verneint, ist konsequent, insofern er sagt, daß die Dinge, für sich betrachtet oder auf Gott bezogen, weder schön noch häßlich seien, daß die Eigenschaften sich nur als Wirkung der Dinge im Beobachter darstellen. Im Briefe 58 erhebt er Einspruch gegen die Ansicht Platons, daß die Idee des Guten die Weltbildung geleitet habe. . . . . „mundum naturae divinae necessarium esse effectum . . . . pulchritudo non tam objecti, quod conspicitur, est qualitas, quam in eo, qui conspicit, effectus . . . . adeo ut res in se spectatae vel ad Deum relatae nec pulchrae nec deformes sint."[38]) Da die unbedingte Determination auch im Handeln des

35) Théod. E III § 251.
36) Correspondance IV, p 237.
37) Principes III, 1.
38) Trendelenburg, Hist. Beitr. z. Phil., vgl. Bd. II, p. 37. Anmerk. 1.

einzelnen Menschen wirksam ist, so tragen auch letzten Endes die Handlungen des Menschen nur neutralen Charakter, ein Gedanke, der leicht zum Pessimismus, mindestens aber zu völliger Resignation führen kann. Bleibt man sich der absoluten Notwendigkeit in jeder Tat bewußt und sieht eben darin das Eigentümliche der spinozistischen Ethik, so wird die Grundstimmung wohl kaum treffender charakterisiert werden können als mit Spinozas Worten selbst: „. . . . si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt."[39]) Bei unbedingter Notwendigkeit wird der Mensch aber nur das Ziel erreichen, zu dem er determiniert ist, gleichviel ob er von sich aus ein anderes, besseres oder schlechteres, zu erstreben versucht.

In der Auffassung von Gut und Uebel im Universum kommt Malebranche von den Zeitgenossen der Ansicht Leibnizens am nächsten. Diese Welt ist die beste, weil ein weiser Gott alles harmonisch auf einfachstem Wege verknüpfte. Malebranche wird nicht müde, darauf hinzuweisen: „Certainement Dieu, avant cette première impression, en a connu clairement toutes les suites et toutes les combinaisons de ces suites, nonseulement toutes les combinaisons physiques, mais toutes les combinaisons du physique avec le moral, et toutes les combinaisons du naturel avec le surnaturel. Il a comparé ensemble toutes ces suites avec toutes les suites de toutes les combinaisons possibles dans toutes sortes de suppositions. Il a, dis-je, tout comparé dans le dessein de faire l'ouvrage le plus excellent par les voies les plus sages et les plus divines. Il n'y a rien négligé de ce qui pouvait faire porter à son action le caractère de ses attributs."[40]) Um aber die Schönheit begreifen und entsprechend auf sich wirken lassen zu können, muß man die Dinge nach ihrem Zwecke beurteilen; erst wenn man sie aus dem gottgewollten Zusammenhange loslöst, glaubt man Fehler und Uebel zu entdecken. „Car, quand on examine l'ouvrage de Dieu sans rapport aux voies qui le construisent et qui le conservent, combien y voit-on de défauts qui sautent aux yeux et qui troublent quelquefois si fort l'esprit même des philo-

[39]) Ethica V, prop. 42, schol.
[40]) Entretiens sur la Métaphys. X, 17.

sophes, qu'ils, le regardent, cet ouvrage admirable, ou comme l'effet nécessaire d'une nature aveugle, ou comme un mélange monstrueux de créatures bonnes et mauvaises, qui tirent leur être d'un bon et d'un méchant Dieu. Mais quand on le compare avec les voies par lesquelles Dieu doit le gouverner, pour faire porter à sa conduite le caractère de ses attributs, tous ces défauts qui défigurent les créatures ne retombent point sur le Créateur."[41]) Auf Unterschiede in der metaphysischen Grundlage beider, soweit sie auch zur Begründung des Optimismus in Frage kommen können, wurde schon wiederholt hingewiesen. Sie beruhen darauf, daß Gott nach Malebranche in jedem Momente in jeder Handlung Harmonie herstellt, während Leibniz diese als einmaligen Akt Gottes vor der Realisierung des Möglichen ansieht.

Bei Hobbes und Locke fehlen — soweit ich sehe — Aeußerungen über das Verhältnis von Gut und Uebel im Universum. Sie dürften dort auch der Grundlage entbehren, weil ja nach Hobbes Gut und Uebel lediglich Relationen zum Selbsterhaltungstriebe darstellen und nur relative Begriffe sind, nach Locke es zwar objektive Regeln gibt, die Menschen sich aber durchweg von der öffentlichen Meinung leiten lassen.

41) Entretiens sur la Méthaphys.

Die Auffassung des Wesens der Tugend und einzelner Tugenden.

Eine ausführliche Tugendlehre, Einteilung und Ordnung der Tugenden hat Leibniz in der Théodicée und auch in anderen Schriften[1]) nicht gegeben. Die Bestimmung einzelner Tugenden wird dadurch klar, daß er sie für das Handeln Gottes in ihren Grundzügen festlegt. Wie nämlich für Gott und für die Menschen die Sittengesetze gleich sind, so stimmen auch die Tugenden dem Charakter nach überein, wenn sie auch graduell verschieden sind. „Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes."[2])

Die Tugend ist Handeln nach Vernunfterkenntnissen. Sie ist kein Zustand, sie ist nicht etwas, das uns von Natur aus eigen ist und mit ursprünglicher Kraft sich in jeder Handlung offenbart. Denn einerseits werden die Urteile des Verstandes häufig durchkreuzt von den aus den verworrenen Vorstellungen sich ergebenden Instinkten. „Quant à nous, outre le jugement de l'entendement, dont nous avons une connoissance expresse, il s'y mele des perceptions confuses des sens, qui font naitre des passions et même des inclinations insensibles, dont nous ne nous apperce-vons pas tousjours. Ces mouvemens traversent souvent le jugement de l'entendement practique."[3]) Deswegen ist eine im voraus erworbene Geschicklichkeit für tugendhaftes Handeln notwendig. „Mais sans quelque reflexion heureuse, dont on est redevable quelque fois à une bonté Divine toute particuliere, ou sans quelque adresse acquise par avance .... propre à nous faire faire les reflexions convenables en temps et lieu, la passion l'emportera sur la raison."[4]) Die Tugend darf also bezeichnet werden als die stets anzuwendende Geschicklichkeit oder Fertigkeit, vernunftgemäß zu handeln. Andererseits ist sie schon darum dauernde und intensive Betätigung, weil sie sich auf die Vernunft stützt, aber diese

---

[1]) vgl. Gesche, Die Ethik Leibnizens, p. 46.
[2]) Théod. Préf. p. 27.
[3]) a. a. O. E III § 310.
[4]) a. a. O. E III § 326.

immer entwicklungsfähig bleibt. Wenn die Tugend in dem Grade wächst, in welchem wir die Objekte, auf welche sie sich bezieht, erkennen und nach dem Erkannten handeln, so kann sie auch auf Grund der Schranken unserer Erkenntnis niemals ein Zustand in des Wortes engster Bedeutung sein, einmal mit Rücksicht auf die Elemente der Erscheinungswelt, mehr noch mit Bezug auf das würdigste Objekt unseres Erkennens, das in seiner allumfassenden Vollkommenheit dem Menschen dauernd ein Gut des Strebens bleibt, nie absolut in seinen Besitz gelangt.

Die Tugenden haben den Zweck, die Vollkommenheit zu fördern, das Uebel oder die Unvollkommenheiten zu verhindern.[5])

Alle Tugenden sind von Natur aus gut, ohne Rücksicht auf die Handlungen der einzelnen Menschen; die Regeln der Frömmigkeit, Mäßigkeit, Keuschheit entsprechen wie die Sittengesetze dem idealen Zustande der Geschöpfe,[6]) bedeuten also in ihrer klaren Verwirklichung wesensgemäßes, d. h. vernunftgemäßes Handeln. Darum formuliert Leibniz die Dreizahl der Tugenden: Liebe, Gerechtigkeit und Frömmigkeit als Normen und als Tugenden. Als beides sind sie vereint: als Gesetze dem Menschen eingeboren, als Tugenden von ihm im höchsten Streben zu verwirklichen.[7])

Für die Wertung der Tugend ihrem Grade nach spricht die Gesinnung des Handelnden das ausschlaggebende Wort. Man kann tugendhaft handeln lediglich aus Eigennutz, aus Hoffnung oder Furcht — vor allem auch um des Vergnügens willen an guten Handlungen, das man bei guten Handlungen empfindet; damit übt man aber eine Tugend nicht in ihrem tiefsten und eigentlichsten Sinne. Das geschieht erst dann, wenn man aus uninteressierter Liebe oder aus Liebe zur Tugend handelt.[8]) Die Tugend ist also um so höher zu werten, je edler die Gesinnung ist, aus der sie geübt wird, wie umgekehrt eine Schlechtigkeit größer ist, wenn sie mit Vergnügen ausgeführt wird.[9])

[5]) vgl. Théod. E II § 181.

[6]) vgl. ebda.

[7]) Die Behandlung der drei Tugenden als Normen geschah in Anlehnung an die drei Rechtsnormen der römischen Jurisprudenz, deren ethischen Wert Leibniz mit Hilfe dieser Tugendbegriffe erhöhte. Vgl. W. Wundt, a. a. O. p. 110. Der Théodicée fehlen Belege, nach denen sich dieser Zusammenhang ausführlich aufzeigen ließe.

[8]) vgl. Théod. Abrégé III § 17.

[9]) vgl. ebda.

Ueber drei Tugenden gibt Leibniz nähere Auskunft: Er geht ein auf Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit.

Die wahre Liebe ist jene Grundhaltung der Seele, die an guten Handlungen die Freude empfinden läßt, welche dem Handeln seinen eigentlichen sittlichen Wert gibt. Indem sie alles zu Gott, dem Zentrum, hinordnet, führt sie das Menschliche hinüber ins Göttliche. „Cette espece d'amour fait naistre ce plaisir dans les bonnes actions qui du relief à la vertu, et rapportant tout à Dieu, comme au centre, transporte l'humain au divin."[10]) Durch diese Bezogenheit reguliert sie das Verhältnis zum Ich und zum Nächsten und wird dadurch zur Nächstenliebe; denn wenn man gleichsam vom theozentrischen Standpunkte aus sich selbst als Individuum erfaßt, erkennt man sich gleichzeitig als Teil des Kosmos, und indem man aus dieser Auffassung heraus die eigenen Interessen vertritt, dient man sich selbst und dem allgemeinen Wohle.[11]) Die Liebe charakterisiert sich durch Demut und Maß: durch Demut, wenn wir der eigenen Fehler und Schwächen gedenken und unsere Handlungen prüfen; wenn wir ihnen die Talente anderer gegenüberstellen, ihre Fehler entschuldigen und sie zu bessern suchen. Diese Gesinnung dient somit auch der eigenen Vervollkommnung. Maß ist der wahren Liebe eigen, sofern sie nicht nach Herrschaft strebt. Sie läßt uns zwar ohne Unterlaß auf ein bestimmtes Ziel hinarbeiten; aber bei Mißerfolg heißt sie uns Zufriedenheit und Gemütsruhe bewahren, veranlaßt uns, weiter dem Glücke anderer zu dienen, trotz Enttäuschung oder Undankbarkeit von seiten des Nächsten.[12]) Auf diese Weise wird sie zur Grundlage praktischer und damit erst wahrer Frömmigkeit. Denn „Il n'y a point de pieté, où il n'y a point de charité; et sans estre officieux et bienfaisant, on ne sauroit faire voir une devotion sincere."[13])

Mit der Liebe ist die Weisheit eng verbunden, weil beide auf Erkenntnis gegründet sind. Gott umfaßt in seiner Allwissenheit „omnem ideam et omnem veritatem, id est omnia tam incomplexa quam complexa"[14]) und wird damit zur intelligenten Ursache des Geschaffenen. Die

10) Théod. Préf. p. 27.
11) vgl. a. a. O. p. 27 ff.
12) vgl. a. a. O. p. 28.
13) ebda.
14) a. a. O. Abrégé IV, § 13.

Weisheit soll auch Grundlage menschlichen Handelns sein, indem man in allem Tun der klaren Erkenntnis folgt und absolutes Ziel und Teilziele oder Mittel nicht trennt, sondern sich kein Ziel setzt, zu dem man nicht auch die Mittel hätte.[15]) Wenn man aus dieser Ueberlegung handelt, gibt man sich einerseits nicht sorg- und haltlos den Ereignissen preis, weil man sie etwa für notwendig hielte (Fatum Mahumetanum).[16]) Andererseits gefährdet man auch die Seelenruhe nicht, indem man mit Vertrauen auf die göttliche Vorsehung handelt. „. . . de sorte que nous verrions, si nous estions capables de le (Dieu) comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait."[17]) Wenn wir wegen der Schranken unseres Erkennens Gottes Weisheit im vollen Umfange nicht erfassen und tatsächlich nicht erfassen können, so ist im Vertrauen an sie zu glauben und aus diesem Beweggrunde zu handeln, da ja der Glaube unserer Vernunfterkenntnis nicht widerspricht.[18])

Handeln aus Güte und Weisheit ist das Wesen der Gerechtigkeit. Sie umfaßt das strenge Recht, Billigkeit und Barmherzigkeit[19]) und wird in Gerechtigkeit im engeren Sinne und in Heiligkeit unterschieden.[20]) Die erste Art regelt die Beziehung zum physischen Gute und Uebel anderer, die zweite ordnet das moralische Handeln,[21]) da sie fordert, daß man auch in anderen die Tugend liebe und das Laster hasse.[22])

Das strenge Recht ist von jeder Willkür ausgeschlossen.[23]) Es kann nicht gleichzusetzen sein einer unumschränkten Macht,[24]) weil der Wille nicht unbedingt von den Regeln des Guten sich leiten läßt, sondern auch Scheingütern, dem objektiven Uebel, sich zuwenden kann.[25]) Selbst Gott macht keinen despotischen Gebrauch von seiner Allmacht.[26]) Große

15) Théod. Abrégé III § 18.
16) a. a. O. Préf. p. 30.
17) ebda.
18) a. a. O. D § 1 ff.
19) a. a. O., Abrégé, IV, § 50.
20) a. a. O. Abrégé IV, § 51.
21) ebda.
22) a. a. O. Abrégé IV, § 60.
23) a. a. O. Préf. p. 34 ff.
24) ebda.
25) vgl. ebda.
26) a. a. O. E I § 18.

und gerechte Gründe leiten ihn bei der Verteilung der Gnade; näher gekennzeichnet werden diese von Leibniz nicht. Es genügt, „. . que nous remarquions qu'il se regarde soy même, et qu'il ne neglige rien de ce qu'il se doit, pour que nous jugions qu'il regarde aussi ses creatures, et qu'il les employe de la maniere la plus conforme à l'ordre."[27])

Wenn nun im folgenden das Verhältnis der Ansicht Leibnizens über die Tugend zu der seiner Vorgänger dargestellt wird, kann es sich nur um allgemeine Richtlinien handeln, da manche, unter anderem Aristoteles, Augustin, Thomas Aquino sich ausführlich zur Tugendlehre geäußert haben, während Leibniz nicht mehr als die grundlegenden Prinzipien berücksichtigt.

Die hohe Auffassung der Tugend als Liebe zu Gott beginnt erst mit der christlichen Zeit. Für die Antike besteht sie wesentlich im Einhalten des Ebenmaßes in der Lebensführung. Nach Plato ist sie das Sich-Orientieren an der Ideenwelt und damit die harmonische Gestaltung der einzelnen Seelenteile unter der Herrschaft der Vernunft; denn nur Handlungen, die aus dieser Haltung sich ergeben, sind der Gottheit wohlgefällig. μία καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη. τὰ δ' ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις . Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα .... τὸν οὖν τῷ τοιαύτῳ προσφιλῆ γενησόμενον, εἰς δύναμιν ὅ τι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι.[28]) Maß und Harmonie, Einsicht und beharrliche Meinung sind mit der vollkommenen Tugend identisch. φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους, εὐτυχὲς ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ [γνῶ] γῆρας παρεγένετο · τέλεος δ' οὖν ἐστ' ἄνθρωπος ταῦτα καὶ τὰ ἐν τούτοις πάντα κεκτημένος ἀγαθά .... αὕτη ἔσθ' ἡ συμφωνία σύμπασα μὲν ἀρετή.[29]) Man erwirbt sie vorwiegend durch rechtes Erkennen, wenn Plato auch in den Werken, in denen er über seinen Lehrer Sokrates hinausgeht, auf Willensschulung hinweist. In der Hauptsache bleibt seine Tugendlehre jedoch Anleitung zur Erkenntnis der Wahrheit, während Aristoteles demgegenüber auch die eigentliche Willenserziehung stark berücksichtigt.

Nach Aristoteles ist die Tugend weder Affekt noch Vermögen, sondern dauernde Beschaffenheit und Fertigkeit, die zu jenen in Beziehung zu setzen ist.[30]) Er charak-

[27]) Théod. E I § 79.
[28]) Gesetze IV 716.
[29]) a. a. O. II 653.
[30]) Ethic. N. 1105 b. 25, 26.

terisiert sie als ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς[31]) und zwar nicht einmal und gelegentlich, sondern als Pflicht, sich dauernd richtig zu verhalten. Die Tugend ist also für ihn wie für Leibniz ein Habitus, eine Fertigkeit oder Geschicklichkeit, αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν.[32]) Dem griechischen Schönheitsideale entsprechend wird dieses Verhalten bestimmt als rechte Mitte zwischen Mangel und Uebermaß; jedoch nicht als Mitte im Sinne eines arithmetischen Verhältnisses; Aristoteles gibt ihr durchaus individuelles Gepräge, indem er sie bestimmt als μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς.[33]) Ist dieser Habitus in allen Dingen lobenswert, so läßt Aristoteles größere Bewegungsmöglichkeit zu, wenn er betont, daß man hin und wieder nach der Seite des Zuviel oder Zuwenig abweichen müsse, um die Mitte und das Rechte besser zu treffen.[34]) Das Abweichen hat zu erfolgen nach dem Ermessen der Vernunft, so daß also letzten Endes die Tugend zu bestimmen ist als ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.[35])

Den Seelenkräften, der Vernunft und den an der Vernunft teilhabenden animalischen Elementen, entsprechend teilt Aristoteles die Tugenden ein in dianoetische (Weisheit, Verstand, Klugheit) und ethische (Freigebigkeit, Mäßigkeit u. a. m.).[36]) Während zunächst den sittlichen Tugenden, die mehr auf der Gesinnung als auf intellektueller Ausbildung beruhen, der größere Wert zugesprochen wird[37]) und die Verstandestugenden lediglich deren Ergänzung bilden sollen, wird diesen später[38]) bei Weiterführung der Untersuchung über die Einschätzung der verschiedenen Arten von Tugenden der unbedingte Vorrang zuerkannt. Denn die

[31]) Ethic N. 1105 b 25—26.

[32]) a. a. O. 1106 a 16.

[33]) a. a. O. 1106 b 7. Schon Plato gibt dasselbe Verfahren an zur Auffindung der rechten Mitte in zeitlicher, räumlicher und auf die Schätzung von Geschehnissen bezw. Eigenschaften bedachter Hinsicht wie nach ihm Aristoteles. Vgl. u. a. die ganze Anlage des Parmenides, bes. k. 19, 25 ff. Sachlich verwandt dieser abstrakten Ausdrucksweise ist die poetische im Phaidrus, 246.

[34]) a. a. O. 1109 b 24—26.

[35]) a. a. O. 1106 b 36, 1107 a 1—2.

[36]) vgl. a. a. O. 1103 a 3—4.

[37]) vgl. a. a. O. 1103 a 7—10.

[38]) vgl. a. a. O. 1177 a.

intellektuelle Betätigung ist die vornehmste und anhaltendste; sie ist die selbstgenügsamste, weil man, um in diesem Sinne tugendhaft zu handeln, äußerer Güter nur in dem Maße bedarf, wie sie zur Erhaltung des Lebens unbedingt notwendig erscheinen. Zugleich aber stellt diese Tätigkeit das lichtvollste und gottähnlichste Handeln dar, indem es den Menschen über sich selbst hinaushebt zum Göttlichen. οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει .... εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον.[39])

Die aristotelische Einteilung der Tugenden kennt Leibniz nicht; darin jedoch sind beide Denker verwandt, daß sie die Tugend um so höher werten, je mehr sie auf Erkenntnis sich aufbaut, und andererseits darin, daß Leibniz wie Aristoteles die Tugend als Habitus bestimmt. Aber in der lebendigen Ausgestaltung und Auswirkung entfernt sich Leibniz weit vom antiken Denken. Die Differenz tritt am besten zu tage, wenn man das Tugendideal der Liebe mit dem des Hochsinnigen vergleicht. Der Hochgesinnte bringt nach Aristoteles sich nicht für Geringes in Gefahr; er setzt sich gern für Großes ein, ist jedoch nicht waghalsig; er spendet Wohltaten, scheut sich aber, solche von anderen zu empfangen, hört gern reden von den Diensten, die er anderen erwies, ohne selbst der Gaben des Nächsten zu gedenken; er ist voller Freimut, unter allen Umständen wahrhaftig und von seinem eigenen Werte überzeugt in einem Bewußtsein, das schon nach außen hin in stolzer Haltung sich zu äußern pflegt. Vor allem hat er zu Ehre und Unehre Stellung zu nehmen. καὶ ἐπὶ μὲν ταῖς μεγάλαις καὶ [τὰ] ὑπὸ τῶν σπουδαίων μετρίως ἡσθήσεται . ὡς τῶν οἰκείων τύγχάνων ἢ καὶ ἐλαττόνων · ἀρετῆς γὰρ παντελοῦς οὐκ ἂν γένοιτο ἀξία τιμή · οὐ μὴν ἀλλ' ἀποδέξεταί γε τῷ μὴ ἔχειν αὐτοὺς μείζω αὐτῷ ἀπονέμειν. τῆς δὲ παρὰ τῶν τυγχόντων καὶ ἐπὶ μικροῖς πάμπαν ὀλιγωρήσει· οὐ γὰρ τούτων ἄξιος. ὁμοίως δὲ καὶ ἀτιμίας οὐ γὰρ ἔσται δικαίως περὶ αὐτόν.[40]) Die hohe Gesinnung ist ein Schmuck der anderen Tugenden und wird nicht zu erreichen sein ohne vollendete Charakterbildung, ἔοικεν οὖν ἡ μεγαλοψυχία οἷον κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν · μείζους γὰρ αὐτὰς ποιεῖ, καὶ οὐ γίνεται ἄνευ ἐκείνων · διὰ τοῦτο χαλεπὸν τῇ ἀληθείᾳ μεγαλόψυχον εἶναι οὐ γὰρ οἷόν τε ἄνευ καλοκαγαθίας.[41]) Ist dieses Ideal einerseits nur von wenigen zu erreichen,

39) Ethic. N. 1177 b 27—28, 30—31.
40) a. a. O. 1124 a 5—12.
41) a. a. O. 1024 1—4.

weil die notwendige Voraussetzung hierzu in Glücksgütern besteht, die nicht jedem Menschen zuteil werden, so fehlt andererseits jenes Moment der Liebe, das dem Habitus bei Leibniz erst seine eigentliche Färbung gibt. Der Grund dieses Unterschiedes liegt in der Hinordnung auf das letzte Ziel, das bei Leibniz die sich vervollkommnende Erkenntnis eines Gottes ist, dessen Verhältnis zu den Menschen in ganz anderer Weise gedacht ist wie bei Aristoteles. Leibniz weist darauf hin, daß Aristoteles die erste Quelle der Wahrheit nicht gekannt habe; aber er unterlasse es nicht „de dire quelque chose d'approchant et de tres bon, lorqu'il a reconnu que les principes des sciences particulieres dependent d'une science superieure, qui en donne la raison."[42])

Die Stoa hatte als einziges Gut nur das tugendhafte Leben gelten lassen. Sie faßt die Tugend auf als Gesundheit und harmonische Verfassung der Seele, als ihre wahre Stärke. In echt sokratischem Sinne wird sie theoretisch betrachtet als Wissen, also als Seelenverfassung, die vor allem durch Erkenntnis und Unterricht erworben wird.[43]) Sie ist wesensbeständig, d. h. die Tugend kann an Umfang nicht zunehmen; wer sie hat, besitzt sie vollkommen, da es nur eine Uebereinstimmung mit der Vernunft geben kann.[44]) Sie ist dem Menschen nicht angeboren, sondern will erworben werden.[45]) Wer sie aber einmal sich zu eigen machte, kann sie nicht wieder verlieren; Kleanthes ging so weit, daß er behauptete, selbst im Rausche behalte der Weise die Tugend bei, während Simplicius offenbar in Anlehnung an Chrysipp berichtet, der Tugendverlust finde statt mit dem Verluste der Vernunfttätigkeit überhaupt.[46]) Als besonders wichtige Eigenschaften bezeichnete man Einheit und Unteilbarkeit,[47]) wenn man auch verschiedene Tugendarten annahm. Der Tugendhafte schlechthin ist der Weise. Wie man zwischen guten und schlechten Handlungen kein Mittelmaß annahm, [ὅτι ἴσα τὰ ἁμαρτήματα καὶ κατορθώματα], so kannte man auch zunächst nur zwei Klassen von Menschen: Weise, die alle die Tugend in gleichem Maße besitzen, Toren, die keinen Anteil an der Tugend haben und ebenfalls in

[42]) Théod. E II § 184.
[43]) vgl. Ziegler, a. a. O. p. 170 f.
[44]) vgl. Dyroff, a. a. O. 58 ff.
[45]) vgl. a. a. O. p. 61 f.
[46]) vgl. a. a. O. p. 65 ff.
[47]) vgl. a. a. O. p. 70 ff.

ihrer Schlechtigkeit einander gleich sind, während die jüngere Stoa noch die Klasse der Fortschreitenden gelten ließ, da die meisten Menschen nur selten und erst am Ende ihres Lebens zur Tugend gelangen.[48]) In dieser Auffassung zeigt sich keine Verwandtschaft mit Leibniz; allen Menschen ist die Tugend — und zwar in verschiedenem Grade — zugänglich; von allen will sie dauernd bewußt geübt werden in Hinordnung zum Ideal; denn sie ist kein Zustand, der überdies unverlierbar wäre. Neben dem Erkennen hat auch der Wille am sittlichen Handeln teil; Leibniz betont deshalb auch scharf den Wert des Erkennens für sittliches Handeln.

Bei Augustin erst fand Leibniz das Wesen der Tugend als Liebe betont: „. . . . . nihil omnino esse virtutem . . . ., nisi summum amorem Dei."[49]) Sie ist die Tugend schlechthin, ohne sie gibt es nichts Tugendhaftes. In einem Briefe an Macedonius schreibt Augustinus: „Mores autem nostri, non ex eo, quod quisque novit, sed ex eo, quod diligit, dijudicari solet: nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores."[50]) Daraus ergibt sich zunächst, daß die Liebe nicht notwendig mit der Vernunfterkenntnis verbunden ist, ein Zusammenhang, der von Leibniz scharf hervorgehoben wird. Zwar fehlt auch diese Beziehung bei Augustin nicht, wenn er die wahre Philosophie ihrer ursprünglichen Wortbedeutung nach in echt platonischem Sinne „als Liebe zur Weisheit und Beschäftigung mit ihr" bestimmt („. . . . philosophia est amor studiumque sapientiae".[51]) Diese Liebe aber entsteht nicht gleichzeitig mit oder durch die Vernunfterkenntnis, sondern sie selbst ist die erste Ursache des Erkennens,[52]) diese erst ist die Frucht der Liebe zum Vollkommenen; daher ist es notwendig, „ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus,"[53]) weiter daß wir diese Liebe wirksam werden lassen in einer Lebensführung, „per quam meremur scire quod credimus."[54]) Bei Leibniz tritt das intellektuelle Moment in den Vordergrund, da das Streben nach Erkenntnis erst zur Liebe Gottes führt, die sich mit der Vervollkommnung der Erkenntnis

48) vgl. Ziegler, a. a. O. p. 172 ff.
49) De mor. ecc. c. 15, 25.
50) ep. 155, n. 13.
51) De mor. ecc. c. 21, 38.
52) a. a. O. 25, 47.
53) ebda.
54) a. a. O. 20, 37.

und dem entsprechenden Handeln auch dem letzten Ziele nähert, während man bei Augustin zunächst von einer Determination des Willens — der gute Wille ist ja die Liebe — durch den Glauben sprechen muß.

Wie bei Leibniz die Liebe Fundament aller übrigen Tugenden ist, so bildet sie auch für Augustin die Einheit, welche die Vielheit umschließt; sie ist die eine Wurzel, aus der die übrigen Tugenden erwachsen.

Die Kardinaltugenden werden auf die Liebe zurückgeführt; er führt aus: „ . . . . temperantiam . . . . . esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem; fortitudinem, amorem omnia propter Deum facile perferentem; justitiam, amorem Deo tantum servientem, et ob hoc bene imperantem caeteris quae homini subjecta sunt; prudentiam, amorem bene discernentem ea, quibus adjuvetur in Deum, ab iis, quibus impediri potest.“[55])

Bei beiden Denkern stellt sich die Liebe dar als die ordnende Kraft; von ihr aus muß sich die rechte Einstellung zum Ich und zum Nächsten ergeben. Den Stoikern gegenüber betont Augustin, daß unsere Affekte und Leidenschaften nicht zu verneinen, sondern durch wahre Liebe zu beherrschen seien, damit sie gut werden. „Apud nos autem juxta Scripturas sacras sanamque doctrinam, cives sanctae civitatis Dei in hujus vitae peregrinatione secundum Deum viventes, metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. Et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent.“[56]) Diese Liebe erzeugt und ordnet auch die Selbstliebe des Menschen: „Non enim fieri potest ut se ipsum, qui Deum diligit, non diligat: imo vero solus se novit diligere, qui Deum diligit.“[57]) Vom Ich aus ist sie auf die Mitmenschen auszudehnen, und auch hier ist die rechte Ordnung einzuhalten. Augustin fordert, man müsse die Liebe zunächst auf seine Angehörigen erweitern; doch sei diese Liebe fast der Selbstliebe gleich zu setzen. Deshalb müsse sie sich auch auf Nichtverwandte und Unbekannte, auch auf die Feinde beziehen.[58])

Systematische Einteilung und Rangordnung der Tugenden hat auch Augustin nicht gegeben.[59])

[55]) De mor. ecc. c. 15, 25.
[56]) De civ. Dei l. 14, 9.
[57]) De mor. ecc. c. 26, 48.
[58]) vgl. I. Joa. ep. tr. 8, 4.
[59]) vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II. p 259. Wesentlich ist, daß Augustin stark die übernatürliche

Mit Thomas Aquino stimmt Leibniz überein in der Definition der Tugend als Habitus. Thomas geht in dieser Bestimmung auf Aristoteles zurück; „. . . . virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuisque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae, quae secundum se ipsas sunt determinatae ad suos actus sicut potentiae naturales activae; et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminatae ad multa; determinantur autem ad actus per habitus . . . . ., et ideo virtutes humanae habitus sunt."[60]) Zwar kennt auch Thomas die aristotelische Einteilung in dianoetische und ethische Tugenden. Aber für ihn ist das höhere die sittliche Tugend, die auf gute Lebensführung abzielt und von allen Menschen, nicht allein von den vorwiegend intellektuell tätigen, ausgeübt werden kann. „Virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum

---

Grundlage wahrer Tugend betont, in einem Maße, daß auch Leibniz ihm das Wort von den „splendida peccata" (Théod. E III § 259) der Heiden zuschreibt. Mausbach (Die Ethik des hl. Augustinus II p. 259) verneint, daß Augustinus einen derartigen Ausspruch getan habe unter Hinweis auch auf O. Willmann (Geschichte des Idealismus II p. 310, Anm. 1) und auf Denifle (Luther und Luthertum I², 2, 257 ff.), der Augustin dort gegen Leibniz, Kolde, Seeberg, Prantl, v. Oettingen, Harnack nach dieser Richtung verteidigt. Das Wort sei wohl veranlaßt durch die Stelle C. Jul. Pel. 4,20 und Retr. 1, c. 3, 2. Es wird jedoch nicht darauf hingewiesen, wo die prägnantere Formulierung schon zu Augustins Zeiten sich fand. Diese scheint bei seinem Schüler Prosper zu suchen zu sein, bei dem zwei Stellen der Formel sich nähern:

1. Omne et enim probitatis opus, nisi semine verae.
   Exoritur fidei, peccatum est inque reatum.
   Vertitur, et sterilis cumulat sibi gloria poenam. (Contra ingratos c. 16).
2. Omnis infidelium vita peccatum est. . . Ubi enim deest agnitio aeternae et incommutabilis veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. (Sent. 106). (vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie VIII, p. 206;).

Gutberlet gibt allerdings zu, daß Augustin in seinen späteren Werken gegen die Semipelagianer und Pelagianer auf mildere Aeußerungen in früheren Schriften nicht zurückgekommen sei.

60) vgl. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters, p. 84, Anm. 3.

bonum humanae potentiae, sive sit bonus materialiter sive formaliter, et sic habitus intellectuales et speculatives virtutes dici possunt . . . . et sic loquitur Philosophus in Ethica de virtute. Alio modo potest dici virtus stricte et, secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum, qui est bonus non solum materialiter sed etiam formaliter; et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales et specialiter speculativi."[61])

Auf weitere Einteilung der Tugenden kann hier nicht eingegangen werden.[62])

Jedoch sei noch kurz darauf hingewiesen, daß auch die Tugendlehre des Thomas Aquino wesentlich Gesinnungsmoral ist und sittliches Handeln nach ihm wie nach Augustin in der Liebe zu Gott seine Krönung findet. „Sie ist ihm," wie Mausbach sagt, „die eigentliche Vollendung der Sittlichkeit, der adäquate Ausdruck des eingesenkten göttlichen Lebens, der innerste Herzpunkt der neuen sittlichen Persönlichkeit."[63]) Thomas und Augustin gebrauchen den Ausdruck Liebe vorwiegend im Sinne übernatürlicher Liebe,[64]) während Leibniz darunter jene Neigung versteht, die dem Menschen von Natur aus eigen ist, die sich mit seiner Erkenntnisentwicklung steigert.

Descartes hat nur spärliche Aeußerungen über den Begriff der Tugend gemacht. Nach ihm ist jede Handlung tugendhaft, die unserer Vervollkommnung dient; „toutes les actions de nostre ame qui nous acquerent quelque perfection, sont vertueuses, et toute nostre contentement ne consiste qu'au tesmoignage interieur que nous sauons d'auoir quelque perfection."[65]) Es ist aber nicht notwendig, daß wir ein gutes Ziel, das wir erstreben, tatsächlich auch irgendwie erreichen; vielmehr genügt die Festigkeit unseres Willensentschlusses, um etwas tugendhaft nennen zu können. Mit dieser Bestimmung der Tugend glaubt Descartes, etwas spezifisch Neues zu sagen.[66]) „C'est la fermeté de cette

[61]) vgl. Mausbach, a. a. O. p. 88, Anmerk. 1.

[62]) vgl. Mausbach, Texte, p. 74 ff.

[63]) vgl. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters, p. 137.

[64]) vgl. a. a. O. p. 138.

[65]) Correspondance IV, p 283 f.

[66]) Der konsequente gute Wille in diesem Sinne ist schon Tugendideal bei der Stoa (vgl. Max Heinze, Die Sittenlehre des Descartes, Lpz. 1872, p. 14.)

resolution, que ie croy deuoir estre prise pour la vertu, bien que ie ne sçache point que personne l'ait iamais ainsy expliquée.[67]) Denn nichts ist ja nach Descartes so sehr unser eigen wie unser Wille. Weitere systematische Aeußerungen, Einteilung und Ordnung der Tugenden hat Descartes nicht gegeben; er fand derartiges zur Genüge bei seinen Vorgängern, wenn er sagt: „Mais on l'a diuisée en plusieurs especes, ausquelles on a donné diuers noms, a cause des diuers obiets ausquelles elle s'estend."[68]) Sein Tugendbegriff ist von dem Leibnizens wesenhaft verschieden, weil nach Leibniz die Tugend als Habitus eine Uebung voraussetzt, die, mag sie auch im Einzelfalle nicht zum Ziele gelangen, durchweg doch das mit Vernunft erstrebte Gut auch zu erreichen vermag.

Spinoza betrachtet die Tugend als Handeln, das notwendig aus dem Selbsterhaltungstriebe sich ergibt, also unbedingt aus den Gesetzen der menschlichen Natur folgt. „Per virtutem, et potentiam idem intelligo, hoc est virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi."[69]) Man wird daher um so tugendhafter handeln, je mehr man seinen eigenen und zwar seinen wahren eigenen Nutzen sucht. „Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens."[70]) Das Streben nach Selbsterhaltung an sich ist schon Tugend, die erste oder Grundtugend. „Nulla virtus potest prior hac concipi."[71]) Seinen wahren Nutzen erreicht man aber durch Handeln aus adäquater Erkenntnis. Wer sich durch inadäquate Ideen bestimmen läßt, handelt nicht eigentlich tugendhaft. „Homo, quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici, ex virtute agere; sed tantum, quatenus determinatur ex eo, quod intelligit."[72]) Unbedingt tugendhaft leben ist also nichts anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln. „Ex

67) Correspondance, p 265.
68) ebda.
69) Ethica IV, def. 8.
70) a. a. O. IV, prop. 20.
71) a. a. O. IV, prop. 22.
72) a. a. O. IV, prop. 23.

virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare, idque ex fundamento proprium utile quaerendi."[73]) Da nun Gott das höchste Gut und unser wahrer Nutzen ist, so bedeutet auch Gotterkennen höchste Tugend. „Summa Mentis virtus (est) Deum cognoscere."[74])

Trotz seines Utilitarismus und Egoismus bemüht sich Spinoza, tugendhafte Handlungen einer Person auf den Nächsten und das Allgemeinwohl auszudehnen. Diese Erweiterung entbehrt der Grundlage; denn Spinoza verneint als Tugenden das Mitleid, die Wurzel der sozialen Tugenden, und die Reue, aus der in erster Linie sittliche Besserung erwächst. Man ist nicht genötigt, sie Tugenden zu nennen; aber Spinoza schaltet beide als für sittliches Streben überflüssig und schädlich aus. „Commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala, et inutilis est."[75]) Auf dieser Grundlage hätten konsequent auch alle anderen Tugenden verneint und einzig sittlicher Resignation Raum gelassen werden müssen. Denn „qui recte novit omnia ex naturae divinae necessitate sequi, et secundum aeternas naturae leges, et regulas fieri, is sane nihil reperiet, quod Odio, Risu, aut Contemptu dignum sit, nec cujusquam miserebitur; sed, quantum humana fert virtus, conabitur bene agere, ut ajunt, et laetari."[76]) Als Zeichen menschlicher Ohnmacht ist auch die Reue keine Tugend; „ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est."[77]) Was Spinoza theoretisch ablehnt, will er praktisch doch gelten lassen, weil die Reue ein wichtiges Einigungsmittel der menschlichen Gesellschaft sei; wenn schon gefehlt werde, dann möge es nach dieser Richtung hin geschehen. „Quandoquidem peccandum est, in istam partem potius peccandum. Nam, si homines animo impotentes aeque omnes superbirent, nullius rei ipsos puderet, nec ipsi quicquam metuerent, qui vinculis conjungi, constringique possent?"[78]) Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß zwischen Spinoza und Leibniz in dieser Frage keine Brücke sich bauen läßt.

[73]) Ethica IV, prop. 24.
[74]) a. a. O. IV, prop. 28.
[75]) a. a. O. IV, prop. 50.
[76]) a. a. O. IV, prop. 50, schol. 5.
[77]) a. a. O. IV, prop. 54.
[78]) ebda. schol.

Malebranche sieht die Tugend an als Gehorsam gegen das Gesetz Gottes. „C'est l'obéissance que l'on rend à l'Ordre, c'est la soumission à la Loi Divine qui est vertu en tout sens."[79]) Die Unterwerfung hat aus Liebe zu erfolgen. Daher wird die „amour de l'Ordre" als Tugend schlechthin bezeichnet. „L'Amour de L'Ordre n'est pas seulement la principale des vertus Morales, c'est l'unique vertu: c'est la vertu mère, fondamentale, universelle; Vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions des esprits."[80]) Sie ist das Prinzip und zwar das übernatürliche Prinzip, das dauernd in unseren Handlungen sich auswirken muß. Malebranche betont, „que l'amour de l'Ordre qui nous justifie devant Dieu, doit être un amour habituel, libre et dominant de l'Ordre immuable."[81]) Er weist darauf hin, daß, wenn er von der „amour de l'Ordre" spreche, er darunter diese übernatürliche Liebe verstehe „et non point l'amour actuel, ni l'habituel naturel, ni l'amour qui n'est point dominant, ni aucun autre mouvement, ou disposition de l'âme."[82]) Unter freier Liebe versteht er jene Liebe, die von der Vernunft erleuchtet handelt; unter herrschender jene, die unbedingt das Uebergewicht wahrt gegenüber allen anderen Motiven, die zu einer Handlung treiben können und mit der Liebe sich vermischen.[83]) Alle genannten Eigenschaften müssen notwendig beim tugendhaften Handeln vorhanden sein; „pour posséder la vertu, il ne suffit pas d'aimer l'Ordre d'un amour naturel, il faut encor l'aimer d'un amour libre, éclairé, raisonnable. Mais de plus il ne suffit pas de l'aimer, lorsqu'il s'accommode actuellement avec notre amour-propre; il faut lui sacrifier tout ce qu'il exige de nous, notre bonheur actuel, et s'il le demandait ainsi, notre être propre: car la vertu ne consiste que dans l'amour dominant de l'Ordre immuable."[84]) Man sieht, daß Malebranche's Tugendbegriff nicht wie bei Leibniz Aufbau auf natürlicher Veranlagung, sondern Unterdrückung der mit der Vereinigung von Leib und Seele gegebenen natürlichen Anlage bedeutet. Daher trennt er denn auch scharf zwischen Pflicht und Tugend: die übernatürliche Liebe macht die Tugend aus; darin geht sie über die Pflicht

---

79) Traité de mor. I, c. 1, 20.
80) a. a. O. I, c. 2, 1.
81) a. a. O. I, c. 3, 20.
82) ebda.
83) a. a. O. p. 37, Anmerk. 1.
84) a. a. O. I, c. 3, 16.

hinaus. Pflicht ist das, was lediglich um des Gebotes der Natur willen getan wird. „Il ne faut . . . pas confondre la vertu avec les devoirs par la conformité des noms. Cela trompe les hommes. Il y en a qui s'imaginent suivre la vertu, quoiqu'ils ne suivent que le penchant naturel qu'ils ont à remplir certains devoirs; et comme ce n'est nullement la Raison qui les conduit, ils sont effectivement vicieux dans l'excès, lorsqu'ils pensent être des héros en vertu."[85]) Leibniz kennt diese Scheidung nicht; für ihn handelt es sich auch im tugendhaften Leben um natürlich klare Entwicklung der Anlage, an welcher der Mensch arbeitet auf Grund seines Willens. Aber darin stimmen beide überein, daß eben die Tugend das Handeln nach Vernunfterkenntnis sei: „La vertu mère, la vertu universelle . . . c'est d'aimer la Raison, ou plutôt c'est d'aimer l'Ordre."[86])

Da nach Hobbes der Staat der einzige Faktor ist, der ethische Normen aussprechen kann, so gibt es Tugend und Laster auch nur in staatlicher Gemeinschaft; nur als Bürger handelt der Mensch tugend- oder lasterhaft. „Itaque nisi in vita civili, virtutum et vitiorum communis mensura non invenitur; quae mensura ob eam causam esse non potest praeter uniuscujusque civitatis leges; nam leges naturales, constituta civitate, legum civilium fiunt pars."[87])

Daher ist die Tugend nichts anderes als Gehorsam gegen die Staatsgesetze und zwar ein Gehorsam, der durch Neigung und Gewöhnung leicht und ohne Widerstreben gegen die Vernunft erfolgt und den Charakter des Habitus annimmt. „Ingenia, quando assuescendo ita confirmata sunt, ut facile nec reluctante ratione suas edant actiones, dicuntur mores. Mores autem, si boni sint, virtutes; si mali, vitia appellantur."[88]) Von den habituellen Handlungen werden nur zwei Arten als Tugenden bezeichnet: Gerechtigkeit und Billigkeit. Die drei anderen Kardinaltugenden läßt Hobbes nicht gelten, weil sie dem Menschen als Individuum, nicht aber als Bürger zukommen. Denn wie der einzelne, so hat auch der Staat ein höchstes Gut. Diesem hat man in erster Linie zu dienen. „Neque vero fortitudinem et prudentiam privati hominis, si ipsi soli utiles sint, a civitatibus aut a quibusvis aliis hominibus, quibus eaedem utiles non sunt,

[85]) Traité de mor. I, c. 2, 6.
[86]) a. a. O. I, c. 1, 19.
[87]) De hom. c. 13, 9.
[88]) a. a. O. 13, 8.

laudari, id est, pro virtute haberi postulari debet."[89]) Alle Tugenden aber sind enthalten in Gerechtigkeit und Mitleid. Wie aus diesen Ausführungen erhellt, ist Hobbes auch in der Tugendlehre konsequenter Utilitarist.

Locke versteht unter Tugend das, was durch Gottes Willen seiner eigenen Natur nach gut und gerecht ist, „conformable to God's will, or to the rule prescribed by God, which is the true and only measure of virtue, when virtue used to signify what is in its own nature right and good."[90]) Diese Begriffsbestimmung ist nach Locke selbst mehr oder weniger Ideal; was der Tugend allgemeine Geltung verschafft, ist das Lob, weil man den Tadel fürchtet. Die Menge huldigt dem Tugendideal, dem als Maßstab die öffentliche Meinung genügt,[91]) wenn ihm damit auch die Objektivität genommen wird. Im wesentlichen lebt man tugendhaft aus Eigennutz auch dort, wo das Handeln als im Dienste der Gesellschaft oder des Staates stehend sich äußert. „For, God having, by an inseparable connexion, joined virtue and public happines together, and made the practice thereof necessary to the preservation of society, and visibly beneficial to all with whom the virtuous man has to do; it is no wonder that every one should not only allow, but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself. He may, out of interest as well as conviction, cry up that sacred, which, if once trampled on and profaned, he himself cannot be safe nor secure . . . . . : nay, it proves not so much as that men assent to them inwardly in their own minds, as the inviolable rules of their own practice; since we find that self-interest, and the conveniences of this life, make many men own an outward profession and approbation of them, whose actions sufficiently prove that they very little consider the Lawgiver that prescribed these rules; nor the hell that he has ordained for the punishment of those that transgress them."[92]) Aber an der wahren Natur der Tugend als Uebereinstimmung mit dem objektiven, dem göttlichen Gesetze, wird durch diese Tatsache nichts geändert.

In der Bestimmung der Tugend als Habitus geht Leibniz auf Aristoteles zurück, während er in dem eigentlichen

---

[89]) De hom. c. 13, 9.
[90]) Essay l. I, c. 2, 18.
[91]) a. a. O. l. I, c. 28, 11.
[92]) a. a. O. l. I, c. 2, 6.

Tugendideal, in der Vollendung des sittlichen Lebens durch die Liebe zu Gott, mit Augustin und Thomas Aquino, auch mit Malebranche und Spinoza übereinstimmt. Im Gegensatze zu den ersteren, die diese Liebe als übernatürliche bezeichnen, faßt er sie durchweg als natürliche; von Spinoza trennt ihn die metaphysische Grundlage, vor allem die Auffassung Gottes und des menschlichen Handelns, von Hobbes auch die Stellung zum Handeln des Menschen als Individuum. Streng utilitaristische Auffassung der Tugend finden wir bei Leibniz nicht.

Der Weg zur Erreichung des ethischen Zieles.

Um das sittliche Ziel, dauernd gute Lebensführung, zu erreichen, muß man sich nach Leibniz vor allem bei jeder Handlung durch die Vernunft leiten lassen, d. h. man muß immer nach guten Grundsätzen handeln. „Il faut que les perfections de l'entendement donnent l'accomplissement à celles de la volonté."[1]) Denn die Erkenntnis, sei sie nun klar oder verworren, ist bei jeder Handlung das primäre. Determination aber durch klare, d. h. durch Vernunfterkenntnisse, wirksam zu machen und wirksam zu erhalten, wird zur eigentlichen Lebensaufgabe. Der negative Teil ihrer Lösung besteht in der Unterbindung der Determination durch die Leidenschaften. Man kann eine bestimmte Einstellung zu den Objekten des Begehrens erlangen, weil Neigung oder Abneigung dadurch entstehen, daß man nur den Eigenschaften das Interesse zuwendet, die unserem Geschmacke entsprechen. „En effect, nous pouvons faire ces transformations, ... par ce qu'on abscurcit et supprime dans son esprit les representations des qualités bonnes ou mauvaises, jointes naturellement à certains objets, et par ce qu'on n'y envisage que celles qui sont conformes à nostre goût ou à nos preventions, ou même parce qu'on y joint, à force d'y penser, certaines qualités qui ne s'y trouvent liées que par accident ou par nostre coûtume de les envisager."[2]) Deswegen hat man für Eindrücke von ungewöhnlicher Intensität, für wiederholte Eindrücke dieser Art Sorge zu tragen; sie können, wenn sie von einem guten Objekte ausgehen, der Befestigung in sittlich guter Richtung dienen, weil sie eben durch ihre Wiederholung dem Vorstellungsleben eine dauernde Richtung geben oder diese von einer ursprünglichen zu einer anderen hinüberzuleiten vermögen. Denn „une impression forte ou souvent repetée peut changer considerablement nos organes, nostre imagination, nostre memoire, et même nostre raisonnement. Il arrive qu'un homme, à force d'avoir souvent raconté un mensonge, qu'il a peutêtre inventé, vient à le croire enfin luy même. Et comme on se

1) Théod. Préf. p. 28.

2) vgl. Théod. Abrégé III, § 24.

represente souvent ce qui plait, on le rend aisé à concevoir, et on le croit aussi aisé à effectuer, d'où vient qu'on se persuade facilement ce qu'on souhaite."[3])

Erst systematische Ausbildung der Erkenntnis macht es möglich, „de suspendre nos resolutions, ou de les changer."[4]) Sie ist die Frucht langer mühevoller Arbeit. Denn ein bloßer einmaliger sich selbst gegebener Befehl des Willens hätte nur dann Erfolg, wenn man über alle Dinge frei verfügte. „Il ne suffiroit pas d'être le maitre chés soy, il faudroit être le maitre de toutes choses, pour se donner tout ce que l'on veut."[5]) Da das aber keineswegs der Fall ist, muß man zunächst die Eigenschaften eines Gegenstandes kennen lernen und danach seine Tätigkeit einrichten. Aus dem gleichen Grunde erwirbt man auch einen besseren Willen nicht in einem Augenblicke oder durch einen einzelnen Willensakt.[6]) Erneute Aufmerksamkeit ist vielmehr für jede einzelne Handlung zu fordern. Leibniz bezeichnet Nachlässigkeit im Gebrauche logischer Regeln geradezu als einen allgemeinen Fehler des Menschengeschlechtes. „L'exactitude nous gêne, et les regles nous paroissent des puerilités."[7]) Die meisten Fehler „viennent du mépris ou du defaut de l'art de penser."[8]) Bei einer wirklichen unendlichen Menge von Eindrücken ist es zwar nicht möglich, aller Neigungen sich bewußt zu werden; aber schon geringe Aufmerksamkeit läßt uns wenigstens den Mangel an Objektivität in der vielleicht häufig wechselnden Stellungnahme zu einem Ziele erkennen. „Nous sentons ordinairement en nous quelque chose qui nous incline à nostre choix, et lors qu'il arrive quelques fois que nous ne nous pouvons point rendre raison de toutes nos dispositions, un peu d'attention pourtant nous fait connoitre que la constitution de nostre corps, et des corps ambians, l' assiette presente ou precedente de nostre ame, et quantité de petites choses enveloppées dans ces grands chefs, peuvent contribuer à nous faire plus ou moins gouter les objets, et à nous en faire former des jugemens divers en differens temps."[9])

Unmittelbare Willensschulung wird bei Leibniz nicht betont; Willensbeeinflussung erfolgt für ihn mittelbar durch

[3]) vgl. Théod. Abrégé III, § 24.
[4]) a. a. O. E III § 327.
[5]) a. a. O. E III § 328.
[6]) ebda.
[7]) a. a. O. D § 31.
[8]) ebda.
[9]) a. a. O. Abrégé III, § 23.

die Pflege der Erkenntnis, durch die wir eine große Gewalt über unseren Willen erlangen.

Diese muß durch die Erziehung angebahnt und gefördert werden. Nach welchen Richtlinien sie zu erfolgen hat, ist in der Théodicée nicht ausgeführt. Ihre Bedeutung wird nur erwähnt neben den äußeren Umständen, die für unser Handeln als wichtigste Hilfsmittel sich erweisen: neben guten Anlagen, dem Verkehre mit tugendhaften Menschen[10]) oder manchen anderen an sich zunächst unwesentlich erscheinenden Momenten, die jedoch immer einen Teil der allgemeinen Harmonie der Dinge bilden und damit auch für unsere Lebensführung irgendwie bedeutsam werden müssen. Man vergleiche z. B. das „tolle, lege" für den Entschluß eines Augustin.[11])

Diese äußeren Momente, die ihrer Natur nach schon Gaben Gottes sind, werden benutzt und verstärkt durch die göttliche Gnade. Leibniz unterscheidet zwei Arten von Gnaden: die zum Wollen hinreichende Gnade, die der Mensch erhält durch das Wort und die Sakramente; die außerordentliche Gnade, die dem Ermessen Gottes überlassen ist in der Verknüpfung außergewöhnlicher, dem Menschen zu seinem wahren Wohle günstiger Umstände.[12]) Gottes hinreichende Gnade wird allen Menschen, nicht allein dem Christen, gegeben; von den außerhalb des Christentums stehenden glaubt Leibniz annehmen zu dürfen, daß Gottes Güte sie ihnen in der Todesstunde auf außerordentliche Weise zukommen läßt, wenn uns auch die Wege unbekannt bleiben.[13])

Durch diese oben gekennzeichneten Mittel kann nach Leibniz der Mensch als Individuum zum Ziele gelangen. An alles einzelne knüpfen sich jedoch vielfache Relationen, und auch diese sind beim sittlichen Handeln zu berücksichtigen. Denn eigentlich sittliche Arbeit erfolgt in der Gemeinschaft; sie erlangt ihre Vollendung im Gottesstaate. Dort vollzieht sich die coincidentia oppositorum unter der Herrschaft des weisesten aller Monarchen, des Regenten, der im Reiche der Gnade die Verschiedenheiten der Individuen aufeinander abstimmt, der im Universum die Harmonie herstellt, die auch der Mensch unentwickelt in sich

10) vgl. Théod. Préf. p. 28.
11) a. a. O. E I § 100.
12) a. a. O. Abrégé IV, § 109 ff.
13) vgl. a. a. O. E I § 112.

trägt und in seiner Lebensgestaltung durch die Tugend zur höchsten Vollendung bringen soll. Gott hat dem vernünftigen Wesen sein eigenes Reich gegeben mit der Aufgabe sittlichen Handelns. „Il le laisse faire en quelque façon dans son petit departement, ut Spartam quam nactus est ornet."[14]) In diesem Reiche ist der Mensch sein eigener Herr. „L'homme y est donc comme un petit Dieu dans son propre monde, ou Microcosme, qu'il gouverne à sa mode: il y fait merveilles quelques fois, et son art imite souvent la nature."[15]) Aber große und kleine Fehler bleiben nicht aus, wenn der Mensch sich von seinen Leidenschaften leiten läßt und die Harmonie zu stören scheint. Das Uebel entsteht, „quand ces intelligences ou leur petits mondes se choquent entre eux."[16]) Da zeigt sich Gott als Monarch des Gottesstaates. Um der Gerechtigkeit und des Ausgleichs willen straft er den Menschen, „tantost comme un Pere ou Precepteur, exerçant ou chatiant les enfans; tantost comme un juste juge, punissant ceux qui l'abandonnent."[17]) Der einzelne Mensch hat nur die Gesetze dieses Monarchen anzuerkennen und nach ihnen zu leben, d. h. seine Pflicht zu erfüllen und auf diese Weise zu seinem Teile beizutragen zur Vervollkommnung des Universums. Zwar ist es ihm nicht möglich, klar die Pläne des weisesten Regenten zu erkennen und seine Absichten zu begreifen. Bei Unerklärlichem soll er im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung handeln und sich vor allem als zufriedener Bürger des Gottesstaates zeigen. „Qu'on reussisse ou qu'on ne reussisse pas, on est content de ce qui arrive, quand on est resigné à la Volonté de Dieu, et quand on sait que ce qu'il veut est le meilleur: mais avant qu'il declare sa volonté par l'evenement, on tache de la rencontrer, en faisant ce qui paroist le plus conforme à ses ordres."[18]) Je mehr man jedoch die Pläne Gottes erkennt, desto mehr wird man ihn lieben. Die Liebe aber gibt Kraft; sie ist schon ihrem Wesen nach Kraft. Was sie bewirkt für die Arbeit des Menschen im Gottesstaate, kann kaum kürzer gesagt werden als mit den Schlußworten der Monadologie: „C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paroit conforme à la volonté divine presomtive ou antecedente, et

[14]) Théod. E II, § 147.
[15]) ebda.
[16]) ebda.
[17]) ebda.
[18]) a. a. O. Préf. p. 28.

se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrete, consequente et decisive, en reconnoissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'Univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en general, mais encor pour nous mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte, et à la cause efficiente de notre être, mais encor comme à notre maitre et à la cause Finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur."[19])

Der Gedanke der Vereinigung der Menschen im Gottesstaate ist entschieden ein Lieblingsgedanke Leibnizens, der ungemein häufig in der Théodicée und auch in anderen Schriften zum Ausdruck kommt. Ob es der Gedanke ist, auf den sein ganzes philosophisches, wenigstens ethisches Denken hinarbeitete? Es sollte nicht übersehen werden, daß der letzte Teil der Monadologie diesen Gedanken ausführlich darlegt, und daß jene Paragraphen gleichsam den Schlußstein des ethischen Baues bilden, das Ideal, zu dem das Universum sich emporentwickeln soll.

Es würde zu weit führen, im einzelnen die Mittel angeben zu wollen, die von den Vorgängern Leibnizens zu sittlicher Lebensführung empfohlen werden, zumal diese mehr oder weniger dem Gebiete der Pädagogik angehören. Es sei nur in wenigen Sätzen das Charakteristische gestreift. Ein Plato schärft vor allem die Pflege der Erkenntnis ein, der Aristoteles die des Willens zur Seite stellt; beide machen die Erziehung zur Aufgabe des Staates, wenn diese auch bei beiden mit vielfach verschiedenen Mitteln zu lösen ist. Auch die Stoiker sind überzeugt von der Lehr- und Lernbarkeit der Tugend. Augustin und Thomas Aquino betonen neben der eigenen Willensarbeit die Notwendigkeit göttlicher Gnade, die dem Menschen in den Heilsmitteln der Kirche zuteil wird. Descartes gibt in seinem Discours de la Méthode vier Lebensregeln, die ihm selbst nützlich waren, die aber keinen einheitlichen systematischen Zug aufweisen, während Malebranche's Hinweise im großen dasselbe Gepräge zeigen wie Augustins Ethik. Was für Anleitungen zum sittlichen Handeln Spinoza und Hobbes auch geben mögen, — mit ihrer Auffassung von der Willensfreiheit sind sie nicht zu vereinbaren. Dem Willen steht

[19]) Monadologie § 90.

kein freier Entschluß, kein Einfluß auf die Handlungen zu; sie ergeben sich mit Notwendigkeit. Aehnliches dürfte von Malebranche gesagt werden. Handelt Gott unmittelbar im Geschöpfe, so bleibt diesem kein eigenes Feld sittlicher Betätigung. Locke gibt seine pädagogischen Aeußerungen ausführlich in seiner Schrift „On human education".

Nur auf einen Gedanken sei in diesem Zusammenhange näher eingegangen: auf die Idee des Gottesstaates, für die Leibniz seine Anregung offensichtlich von Augustin empfing. Dieser stellt in seinem Werke „De civitate Dei" die religiös-metaphysische Entwicklung des Weltstaates zum Gottesstaate, dem eigentlichen Ziele des Weltgeschehens, dar. Es ist die Geschichte des Ringens des Guten, der civitas coelestis und aeterna, der civitas Dei oder der christlichen Kirche gegen die civitas terrena und temporalis, gegen die civitas diaboli oder den heidnischen Staat. Wie auch der einzelne persönlich zu diesem Kampfe sich stellen möge, so hat er doch seinen großen objektiven Sinn: Gott leitet den Kampf und führt ihn zur coincidentia oppositorum, zur vollendeten Ordnung. Er vergleicht den Vorgang mit der Entstehung eines formschönen Gedichtes aus der künstlerischen Verbindung von These und Antithese. „Neque enim Deus ullum, non dico Angelorum, sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret . . . . . Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur."[20]) Im Erdenleben empfinden wir die Antithesen und erlangen kaum den Genuß der Synthesis. Im Jenseits jedoch, dem vollendeten Gottesstaate, bleibt uns nur die Erinnerung, daß einmal jene Gegensätze vorhanden waren; wir hören aber nur die Harmonie, in der alles einheitlich zusammenklingt zum Preise des Schöpfers. „Omnia membra et viscera incorruptibilis corporis, quae nunc videmus per usus necessitatis varios distributa, quoniam tunc non erit ipsa necessitas, sed plena, certa, secura, sempiterna felicitas, proficient in laudibus Dei. Omnes quippe illi, de quibus iam sum locutus, qui nunc latent, harmoniae corporalis numeri non latebunt, intrinsecus et extrinsecus per corporis cuncta dispositi; et

[20]) De civ. Dei l. 11, c. 18.

cum ceteris rebus, quae ibi magnae atque mirabilis videbuntur, rationales mentes in tanti artificis laudem rationabilis pulchritudinis delectatione succendent. . . . Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur."[21]) So ist bei beiden Denkern der Schlußakkord des Erden- und Weltringens, der Entwicklung, die Harmonie, die bei beiden den gleichen konkreten Ausdruck findet in der civitas Dei.

21) De civ. Dei l. 22, c. 30.

Schluß.

Leibnizens Ethik, wie sie in den Prinzipienfragen in der Théodicée dargestellt wird, ist wesentlich Individualethik; der Begriff der Monade, der Seele als vernünftiger Monade, mußte ja zu einer Individualethik im strengsten und höchsten Sinne führen. Als Jurist, Politiker und theologisch beschäftigten Denker interessierten ihn naturgemäß auch sozialethische Probleme; Aeußerungen darüber finden sich in anderen Schriften.[1]) Aber ein großer sozialethischer Zug mit religiöser Färbung liegt auch der geschlossenen Individualethik der Théodicée zugrunde; das Ziel des Individuums wird erst im Gottesstaate erreicht, die Arbeit des einzelnen Menschen ist gleichzeitig Arbeit am Fortschritte der Gemeinschaft.

Es scheint überflüssig, im einzelnen auf die Ergebnisse der historischen Betrachtung — auf engere Verwandtschaft und Abweichungen, auf übereinstimmende Grundanschauungen und gegensätzliche Folgerungen — hinzuweisen. Eines zeigt sich in großem Zuge deutlich: keinem Systeme hat sich Leibniz in dem Maße angeschlossen, daß man sagen könnte, er gehöre einseitig einer bestimmten Richtung seiner Vorgänger an. Er will überbrücken; die Grundsteine zu den Pfeilern dieser Brücke aber sind wesentlich in der Antike und im christlichen Mittelalter gelegt.

Einem Descartes, Spinoza, Hobbes und Locke hat er den aristotelischen Zweckgedanken entgegenzusetzen, während er mit diesen den Mechanismus im Sinne kontinuierlichen Geschehens teilt und beide Richtungen mit einander verbindet, sofern alles einen zureichenden, aber nicht mit metaphysischer Notwendigkeit wirkenden Grund hat. Gut und Uebel, Tugend und Laster sind Begriffe, unabhängig von irgend einem Willensakte, ewige Wahrheiten, an denen die einzelne Handlung nicht rütteln kann. Sie haben wohl Relationen zum Nutzen des Individuums und der Gemeinschaft; aber Egoismus und Utilitarismus sind nicht der Maßstab, an dem sie gemessen werden; in ihrer näheren Bestimmung macht sich wiederum aristotelisch-scholastischer Einschlag geltend. Die Beurteilung ihres Verhältnisses zu-

[1]) vgl. Gesche, a. a. O. p. 59 ff.

einander im Universum zeigt als Grundstimmung absoluten Optimismus, wie wir ihn schon bei Plato, bei den Stoikern, später bei Malebranche finden. Leibniz unterbaut ihn durch das Gesetz der prästabilierten Harmonie auf durchaus eigenartige Weise. Dabei konzentriert sich das sittliche Handeln wesentlich auf die Seele als Monade, an deren Begriffsbildung platonisch-aristotelische Gedanken beteiligt sind. In der Entwicklung des Präformierten sind Einflüsse vorhanden, aber ihnen kommt nicht das Hauptgewicht zu; sie sind lediglich idealer Natur. Das Individuum erkennt und handelt aus eigener innerer Kraft. Im engsten Sinne genommen ist die Auffassung der Menschenseele als Mikrokosmos und ihre Stellung im Makrokosmos Leibnizens eigenes Werk, zu dem Vorgänger zwar Bausteine liefern mußten. In der Hinordnung der sittlich guten Handlung auf Gott, in der lebendigen Liebe zu ihm, die einen Grundgedanken seiner Ethik bildet, zeigt sich deutlich platonisch-augustinisch-thomistisches Gepräge, wenn auch bei Leibniz für die Seelenhaltung das Erkennen, nicht der Wille die Hauptbedeutung hat.

Es konnte wiederholt auf Irrtümer in der Auffassung einzelner Anschauungen der Vorgänger hingewiesen werden. Man darf aber nicht übersehen, daß es sich in der Théodicée nicht um Darstellung dieser Gedanken handelt. Systematik hätte vielleicht klären können. Zudem ist bis ins einzelne streng durchgeführtes Quellenstudium eine Arbeit, zu der die Anregung erst im 19. Jahrhundert durch Schleiermacher gegeben wurde. Jedoch folgt Leibniz der schon von Aristoteles geübten und von Bacon wieder geforderten Forschungsmethode. Er prüft die Vorarbeiten für ein Problem, nimmt das Angemessene auf und verarbeitet es selbständig. Der Grundcharakter auch seines ethischen Gedankengefüges kann wohl kaum treffender gezeichnet werden als mit den Worten des Philosophen an Hermann Conring, mit der Leibnizischen Umschreibung der coincidentia oppositorum des Cusaners: „Mittamus praeiudicia, faveamus ingeniis omnium aetatum." (Gerhardt I, p 175).

Lebenslauf.

Am 28. Oktober 1899 wurde ich, Emma Hagemeier, katholischer Konfession, als Tochter des 1927 verstorbenen Gutsbesitzers Gerhard Hagemeier zu Wadersloh, Kreis Beckum, geboren. Nachdem ich die Volksschule meines Heimatortes besucht und das katholische Lyzeum in Lippstadt absolviert hatte, trat ich ein in das Oberlyzeum St. Mauritz-Münster, wo ich am 16. Februar 1921 das Reifezeugnis und am 2. März 1922 das Zeugnis der Lehrbefähigung für Lyzeen erhielt. Am 2. Mai desselben Jahres bestand ich eine Prüfung im Lateinischen vor der Prüfungskommission bei dem Provinzialschulkollegium in Münster. Vom Sommersemester 1922 bis Ende des Wintersemesters 1927 war ich bei der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster immatrikuliert, wo ich vor allem Philosophie, Deutsch und Geschichte studierte.

Nachdem ich mich vom Beginne meines philosophischen Studiums an besonders für Leibniz interessiert hatte, wurde ich zu vorliegender Arbeit angeregt durch Herrn Prof. Dr. Hielscher, unter dessen Anleitung und Förderung ich sie durchführte. Ihm und allen meinen Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank aus.